في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صبيب الرحمة وافاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين

الجزء الثاني عشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
﴿ المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي ﴾

ادارة الطباعة المنيرية

دار

احياء التراث العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿سورة المؤمنين ٢٣﴾

مكية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وفي البحر هي مكية بلا خلاف، واستثنى منها كما في الاتقان قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) إلى قوله سبحانه (مبلسون) واستشكل الحكم على ما عداه بكونه مكيا لما فيه من ذكر الزكاة وهي انما فرضت بالمدينة، وأجيب بانه بعد تسليم ان ما ذكر فيه يدل على فرضيتها يقال: ان الزكاة كانت واجبة بمكة والمفروض بالمدينة ذات النصب وستسمع تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى، وهي كما في كتاب العدد للداني ومجمع البيان للطبرسي مائة وثمان عشرة آية في الكوفي ومائة وسبع عشرة آية في الباقي، وقد مدح النبي ﷺ العشر الاول منها فقد أخرج أحمد. والترمذي. والنسائي. والحاكم وصححه والضياء في المختارة وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي نسمع عند وجهه كدوي النحل فأنزل عليه يوما فمكثنا ساعة فسرى عنه فاستقبل القبلة فرفع يديه فقال: اللهم زدنا ولا تنقصنا وأكرمنا ولا تهنا وأعطنا ولا تحرمنا وآثرنا ولا تؤثر علينا وارض عنا وارضنا ، ثم قال: واقد أنزلت على عشر آيات من أقامهن دخل الجنة ثم قرأ (قد أفلح المؤمنون) حتى ختم العشر، ومناسبتها لآخر السور قبلها ظاهرة لأنه تعالى خاطب المؤمنين بقوله سبحانه (ياأيها الذين آمنوا اركعوا) الآية وفيها (لعلكم تفلحون) فناسب أن يحقق ذلك فقال عز قائلا:

﴿بسم الله الرحمن الرحيم . قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ١﴾ والفلاح الفوز بالمرام، وقيل: البقاء في الخير والافلاح الدخول في ذلك كالابشار الذي هو الدخول بالبشارة، وقد يجيء متعديا وعليه قراءة طلحة بن مصرف. وعمرو بن عبيد (أفلح) بالبناء للمفعول، و(قد) لثبوت أمر متوقع وتحققه، والظاهر أنه هنا الفلاح لأن قد دخلت على فعله وهو متوقع الثبوت من حال المؤمنين، وجعله الزمخشري الاخبار بثباته وذلك لأن الفلاح مستقبل أبرز في معرض الماضي مؤكداً بقد دلالة على تحققه فيفيد تحقق البشارة وثباتها كأنه قيل: قد تحقق أن المؤمنين من أهل الفلاح في الآخرة، وجوز أن يكون جملة (قد أفلح) جواب قسم محذوف وقد ذكر الزجاج في قوله تعالى: (قد أفلح من زكاها) انه جواب القسم المذكور قبله بتقدير اللام.

وقرأ ورش عن نافع (قد افلح) بالقاء حركة الهمزة على الدال وحذفها لفظا لالتقاء الساكنين كما قال أبو البقاء وهما الهمزة الساكنة بعد نقل حركتها والدال الساكنة بحسب الأصل لأنه لا يعتد بحركتها العارضة.

وقرأ طلحة أيضا (قد أفلحوا) بضم الهمزة والحاء والقاء واو الجمع وهي مخرجة على لغة أكلوني البراغيث، وقول ابن عطية هي قراءة مردودة مردود، وعن عيسى بن عمر قال: سمعت طلحة يقرأ (قد أفلحوا المؤمنون) فقلت له: أتلحن؟ قال: نعم كما لحن أصحابي، ولعل مراده إن مرجع قراءتي الرواية ومتى صحت في شئ

لا يكون لحنا في نفس الأمر وإن كان كذلك ظاهراً، وإثبات الواو في الرسم مروي عن كتاب ابن خالويه ه
وفي اللوامح أنها حذفت في الدرج لالتقاء الساكنين وحملت الكتابة على ذلك فهي محذوفة فيها أيضاً ونظير ذلك (يمح الله الباطل) وقد جاء حذف الواو لفظا وكتابة والاكتفاء بالضمة الدالة عليها كما في قوله:

ولو أن الأطبا كان حولي وكان مع الأطباء الأساة

وهو ضرورة عند بعض النحاة، والمراد بالمؤمنين قيل اما المصدقون بما علم ضرورة أنه من دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من التوحيد والنبوة والحشر الجسماني والجزاء ونظائرها فقوله تعالى:
﴿ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٢ ﴾ وما عطف عليه صفات مخصصة لهم، وإما الآتون بفروعه أيضا كما ينبيء عنه إضافة الصلاة اليهم فهي صفات موضحة أو مادحة لهم، وفي بعض الآثار ما يؤيد كونها مخصصة وجعل الزمخشري الاضافة للاشارة إلى أنهم هم المنتفعون بالصلاة دون المصلى له عز وجل، والخشوع التذلل مع خوف وسكون للجوارح. ولذا قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن جرير. وغيره خاشعون خائفون ساكنون. وعن مجاهد أنه هنا غض البصر وخفض الجناح، وقال مسلم بن يسار. وقتادة: تنكيس الرأس، وعن علي كرم الله تعالى وجهه ترك الالتفات. وقال الضحاك: وضع اليمين على الشمال ه
وعن أبي الدرداء إعظام المقام وإخلاص المقال واليقين التام وجمع الاهتمام، ويتبع ذلك ترك الالتفات وهو من الشيطان فقد روى البخاري. وأبو داود. والنسائي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال: «هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد» ه
وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي هريرة أنه قال في مرضه: أقعدوني أقعدوني فان عندي وديعة أودعنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لا يلتفت أحدكم في صلاته فان كان لابد فاعلا ففي غير ما افترض الله تعالى عليه» ه
وترك العبث بثيابه أو شيء من جسده، وإنكار منافاته للخشوع مكابرة، وقد أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول لكن بسند ضعيف عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه رأى رجلا يعبث بلحيته في صلاته فقال: «لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه»، وترك رفع البصر إلى السماء وإن كان المصلي أعمى وقد جاء النهي عنه، فقد أخرج مسلم. وأبو داود. وابن ماجه عن جابر بن سمرة قال: «قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع اليهم» وكان قبل نزول الآية غير منهي عنه، فقد أخرج الحاكم وصححه. وابن مردويه. والبيهقي في سننه عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت (الذين هم في صلاتهم خاشعون) فطأطأ رأسه، وترك الاختصار وهو وضع اليد على الخاصرة وقد ذكروا أنه مكروه، وجاء عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «الاختصار في الصلاة راحة أهل النار» أي إن ذلك فعل اليهود في صلاتهم استراحة وهم أهل النار لا أن لهم فيها راحة كيف وقد قال تعالى: (لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) ومن أفعالهم أيضا فيها التميل وقد جاء النهي عنه ه
أخرج الحكيم الترمذي من طريق القاسم بن محمد عن أسماء بنت أبي بكر عن أم رومان والدة عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: رآني أبو بكر رضي الله تعالى عنه أتميل في صلاتي فزجرني زجرة كدت أنصرف

عن صلاتي ثم قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا قام أحدكم في الصلاة فليسكن أطرافه لا يتميل تميل اليهود فإن سكون الأطراف في الصلاة من تمام الصلاة» وقال في الكشاف: من الخشوع أن يستعمل الآداب وذكر من ذلك توقي كف الثوب والتمطي والتثاؤب والتغميض(١) وتغطية الفم والسدل والفرقعة والتشبيك وتقليب الحصى. وفي البحر نقلا عن التحرير أنه اختلف في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها على قولين والصحيح الأول ومحله القلب اه‍. والصحيح عندنا خلافه، نعم الحق أنه شرط القبول لا الاجزاء.

وفي المنهاج وشرحه لابن حجر ويسن الخشوع في كل صلاته بقلبه بأن لا يحضر فيه غير ما هو فيه وإن تعلق بالآخرة وبجوارحه بأن لا يعبث بأحدها، وظاهر أن هذا مراد النووي من الخشوع لأنه سيذكر الأول بقوله: ويسن دخول الصلاة بنشاط وفراغ قلب إلا أن يجعل ذلك سببا له ولذا خصه بحالة الدخول.

وفي الآية المراد كل منهما كما هو ظاهر أيضا، وكان سنة لثناء الله تعالى في كتابه العزيز على فاعله ولانتفاء ثواب الصلاة بانتفائه كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة، ولأن لنا وجها اختاره جمع أنه شرط للصحة لكن في البعض فيكره الاسترسال مع حديث النفس والعبث كتسوية ردائه أو عمامته لغير ضرورة من تحصيل سنة أو دفع مضرة، وقيل يحرم اه‍، وللامام في هذا المقام كلام طويل من أراده فليرجع إليه.

وتقديم الظرف قيل لرعاية الفواصل. وقيل ليقرب ذكر الصلاة من ذكر الايمان فانهما اخوان وقد جاء إطلاق الايمان عليها في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقيل للحصر على معنى الذين هم في جميع صلاتهم دون بعضها خاشعون، وفي تقديم وصفهم بالخشوع في الصلاة على سائر ما يذكر بعد ما لا يخفى من التنويه بشأن الخشوع، وجاء أن الخشوع أول ما يرفع من الناس، ففي خبر رواه الحاكم وصححه أن عبادة بن الصامت قال: يوشك أن تدخل المسجد فلا ترى فيه رجلا خاشعا.

وأخرج ابن أبي شيبة. وأحمد في الزهد. والحاكم وصححه عن حذيفة قال: «أول ما تفقدون من دينكم الخشوع وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة وتنتقض عرى الاسلام عروة عروة» الخبر ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ﴾ وهو ما لا يعتد به من الأقوال والأفعال، وعن ابن عباس تفسيره بالباطل، وشاع في الكلام الذي يورد لا عن روية وفكر فيجري مجرى اللغا وهو صوت العصافير ونحوها من الطير، وقد يسمى كل كلام قبيح لغوا، ويقال فيه كما قال أبو عبيدة لغو ولغا نحو عيب وعاب، وأنشد عن اللغا ورفث التكلم. ﴿مُعْرِضُونَ ٣﴾ في عامة أوقاتهم لما فيه من الحالة الداعية إلى الاعراض عنه مع ما فيهم من الاشتغال بما يعنيهم، وهذا أبلغ من أن يقال: لا يلهون من وجوه، جعل الجملة اسمية دالة على الثبات والدوام، وتقديم الضمير المفيد لتقوى الحكم بتكريره، والتعبير في المسند بالاسم الدال كما شاع على الثبات، وتقديم الظرف عليه المفيد للحصر، وإقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تباعدهم عنه رأسا مباشرة وتسببا وميلا وحضورا فان أصله أن يكون

---

(١) قيل هو فعل اليهود وجاء النهي عنه لكن من طريق ضعيف، وقال النووي: عندي أنه لا يكره ما لم يخف ضررا انتهى، وربما يقال: إن فيه منعا لتفريق الذهن فيكون سببا لحضور القلب والخشوع، ولذا أفتى ابن عبد السلام بانه أولى اذا شوش عدمه خشوعه أو حضور قلبه مع ربه عز وجل اه‍ منه

فى عرض أى ناحية غير عرضه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ٤﴾ الظاهر أن المراد بالزكاة المعنى المصدرى ـ أعنى التزكية ـ لأنه الذى يتعلق بفعلهم ، وأما المعنى الثانى وهو القدر الذى يخرجه المزكى فلا يكون نفسه مفعولا لهم فلابد إذا أريد من تقدير مضاف أى لأداء الزكاة فاعلون أو تضمين (فاعلون) معنى مؤدون وبذلك فسره التبريزى إلا أنه تعقب بأنه لا يقال فعلت الزكاة أى أديتها ، وإذا أريد المعنى الأول أدى وصفهم بفعل التزكية إلى أداء العين بطريق الكناية التى هى أبلغ ، وهذا أحد الوجوه للعدول عن والذين يزكون إلى ما فى النظم الكريم ه

وجميع ما مر آنفا فى بيان أبلغية (والذين هم عن اللغو معرضون) من والذين لا يلهون جار هنا سوى الوجه الخامس اتفاقا والرابع عند بعض لأن المقدم متعلق تعلق الجار والمجرور بما بعده كيف واللام زائدة لتقوية العمل من وجهين ، تقديم المعمول ، وكون العامل اسما ه

وقال بعض آخر : يمكن جريان مثله حيث قدم المعمول مع ضعف عامله لا للتخصيص بل لكونه مصب الفائدة ، ويجوز اعتبار التخصيص الاضافى أيضا بالنسبة إلى الانفاق فيما لا يليق ، ووصفهم بذلك بعد وصفهم بالخشوع فى الصلاة للدلالة على أنهم لم يألوا جهدا بالعبادة البدنية والمالية ، وتوسيط حديث الاعراض بينهما لكمال ملابسته بالخشوع فى الصلاة وإلا فأكثر ما تذكر هاتان العبادتان فى القرآن معا بلا فاصل ه

وعن أبى مسلم أن الزكاة هنا بمعنى العمل الصالح كما فى قوله تعالى (خيرا منه زكاة) واختار الراغب أن الزكاة بمعنى الطهارة واللام للتعليل ، والمعنى والذين يفعلون ما يفعلون من العبادة ليزكيهم الله تعالى أو ليزكوا أنفسهم ، ونقل نحوه الطيبى عن صاحب الكشف فقال : قال صاحب الكشف : معنى الآية الذين هم لأجل الطهارة وتزكية النفس عاملون الخير ، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ، وقد أفلح من زكاها) فان القرآن يفسر بعضه بعضا ولا ينبغى أن يعدل عن تفسير بعضه ببعض ما أمكن ، وقال بعض الأجلة : إن اقتران ذلك بالصلاة ينادى على أن المراد وصفهم بأداء الزكاة الذى هو عبادة مالية ، وتنظير ما نحن فيه بالآيتين بعيد لأنهما ليستا من هذا القبيل فى شىء ، وربما يقال : الفصل بينهما يشعر بما اختاره الراغب ومن حذا حذوه ، وأيضا كون السورة مكية والزكاة فرضت بالمدينة يؤيده لئلا يحتاج إلى التأويل بما مر فتدبر ه

وأيا ما كان فلا يخفى أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة ، وقول بعض زنادقة الأعاجم الذين حرموا ذوق العربية : ألا قيل مؤدون بدل (فاعلون) من محض الجهل والحماقة التى أعيت من يداويها فانه لو فرض أن القرآن وحاشا لله سبحانه كلام النبى ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الذى مخضت له الفصاحة زبدها وأعطته البلاغة مقودها وكان ﷺ بين مصاقع نقاد لم يألوا جهدا فى طلب طعن ليستريحوا به من طعن الصعاد ، وقد جاء نظير ذلك فى كلام أمية بن أبى الصلت قال :

المطعمون الطعام فى السنة الأزمة والفاعلون للزكوات

ولم يرد عليه أحد من فصحاء العرب ولا أعابوه ، واختار الزمخشرى فى هذا حمل الزكاة على العين وتقدير المضاف دون الآية ، وعلل بجمعها وهو إنما يكون للعين دون المصدر . وتعقب بأنه قد جاء كثير من المصادر مجموعة كالظنون والعلوم والحلوم والاشغال وغير ذلك ، وهى إذا اختلفت فالأكثرون على جواز جمعها وقد اختلفت ههنا بحسب متعلقاتها فان إخراج النقد غير إخراج الحيوان وإخراج الحيوان غير إخراج النبات فليحفظ ه

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ وصف لهم بالعفة وهو وان استدعاه وصفهم بالاعراض عن اللغو إلا أنه جيء به اعتناء بشأنه ، ويجوز أن يقال : إن ما تقدم وان استدعى وصفهم بأصل العفة لكن جيء بهذا لما فيه من الايذان بأن قوتهم الشهوية داعية لهم إلى ما لا يخفى وانهم حافظون لها عن استيفاء مقتضاها وبذلك يتحقق كمال العفة ، واللام للتقوية كما مر في نظيره ، و (على) متعلق بحافظون لتضمينه معنى ممسكون على ما اختاره أبو حيان والامساك يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (أمسك عليك زوجك) وذهب جمع إلى اعتبار معنى النفي المفهوم من الامساك ليصح التفريغ فكأنه قيل حافظون فروجهم لا يرسلونها على أحد إلا على أزواجهم ، وقال بعضهم : لا يلزم ذلك لصحة العموم هنا فيصح التفريغ في الايجاب . وفي الكشف الوجه أن يقال : ما في الآية من قبيل حفظت على الصبي ماله إذا ضبطه مقصوراً عليه لا يتعداه ، والأصل حافظون فروجهم على الأزواج لا تعداهن ثم قيل غير حافظين إلا على الازواج تأكيداً على تأكيد ، وعلى هذا تضمين معنى النفي الذي ذكره الزمخشري من السياق واستدعاء الاستثناء المفرغ ذلك ولم يؤخذ مما في الحفظ من معنى المنع والامساك لأن حرف الاستعلاء يمنعه انتهى وفيه ما فيه .

ويا ليت شعري كيف عد حرف الاستعلاء مانعا عن ذلك مع أن كون الامساك مما يتعدى به أمر شائع ، وقال الفراء . وتبعه ابن مالك . وغيره : إن (على) هنا بمعنى من أي إلا من أزواجهم كما أن من بمعنى على في قوله تعالى (ونصرناه من القوم) أي على القوم ، وقيل هي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير (حافظون) والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أي حافظون لفروجهم في جميع الاحوال إلا حال كونهم والين وقوامين على أزواجهم من قولك : كان فلان على فلانة فمات عنها ، ومنه قولهم : فلانة تحت فلان ولذا سميت المرأة فراشا أو متعلقة بمحذوف يدل عليه (غير ملومين) كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أي يلامون على كل مباشر إلا على ما أطلق لهم فانهم غير ملومين عليه ، وكلا الوجهين ذكرهما الزمخشري .

واعترض بأنهما متكلفان ظاهراً فيهما العجمة . وأورد على الاخير أن إثبات اللوم لهم في اثناء المدح غير مناسب مع أنه لا يختص بهم ، وكون ذلك على فرض عصيانهم وهو مثل قوله تعالى (فمن ابتغى) الخ لا يدفعه كما توهم ، ولا يجوز أن تتعلق بملومين المذكور بعدها لما قال أبو البقاء من أن ما بعد ان لا يعمل فيما قبلها وأن المضاف اليه لا يعمل فيما قبله ، والمراد بما ملكت أيمانهم السريات ، والتخصيص بذلك للاجماع على عدم حل وطء المملوك الذكر ، والتعبير عنهن - بما - على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهن يشبهن السلع بيعا وشراء أو لأنهن لأنوثتهن المنبئة عن قلة عقولهن جاريات مجرى غير العقلاء ، وهذا ظاهر فيما إذا كن من الجركس أو الروم أو نحوهم فكيف إذا كن من الزنج والحبش وسائر السودان فلعمري إنهن حينئذ إن لم يكن من نوع البهائم فانوع البهائم منهن بعيد ، والآية خاصة بالرجال فان التسري للنساء لا يجوز بالاجماع ، وعن قتادة (١) قال تسرت امرأة غلاما فذكرت لعمر رضي الله تعالى عنه فسألها ما حملك على هذا ؟ فقالت : كنت أرى أنه يحل لي ما يحل للرجال من ملك اليمين فاستشار عمر فيها أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا : تأولت كتاب الله تعالى على غير تأويله فقال رضي الله تعالى عنه : لا جرم لا أحلك لحر بعده أبدا كأنه عاقبها بذلك ودرأ الحد عنها وأمر العبد

(١) أخرجه عبد الرزاق اه منه

أن لا يقربها ، ولو كانت المرأة متزوجة بعبد فلكته فأعتقته حالة الملك انفسخ النكاح عند فقهاء الامصار ه

وقال النخعي . والشعبي . وعبيدالله بن عبدالله بن عتبة : يبقيان على نكاحهما ﴿ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ٦ ﴾ تعليل لما يفيده الاستثناء من عدم حفظ فروجهم من المذكورات أي فإنهم غير ملومين على ترك حفظها منهن ه

وقيل الفاء في جواب شرط مقدر أي فإن بذلوا فروجهم لازواجهم أو امائهم فإنهم غير ملومين على ذلك ، والمراد بيان جنس ما يحل وطؤه في الجملة وإلا فقد قالوا : يحرم وطء الحائض والأمة إذا زوجت والمظاهر منها حتى يكفر وهذا مجمع عليه ه

وفي الجمع بين الاختين من ملك اليمين وبين المملوكة وعمتها أو خالتها خلاف على ما في البحر ، وذكر الآمدي في الاحكام أن عليا كرم الله تعالى وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى (أو ما ملكت أيمانهم) ﴿ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ أي المذكور من الحد المتسع وهو أربع من الحرائر وما شاء من الاماء ، وانتصاب (وراء) على أنه مفعول (ابتغى) أي خلاف ذلك وهو الذي ذهب اليه أبو حيان ، وقال بعض المحققين : إن (وراء) ظرف لا يصلح أن يكون مفعولا به وإنما هو ساد مسد المفعول به ، ولذا قال الزمخشري بأي فمن أحدث ابتغاء وراء ذلك ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧ ﴾ الكاملون في العدوان المتناهون فيه كما يشير اليه الاشارة والتعريف وتوسيط الضمير المفيد لجعلهم جنس العادين أو جميعهم ، وفي الآية رعاية لفظ (من) ومعناها ويدخل فيما وراء ذلك الزنا واللواط ومواقعة البهائم وهذا مما لا خلاف فيه ه

واختلف في وطء جارية أبيح له وطؤها فقال الجمهور : هو داخل فيما وراء ذلك أيضا فيحرم وهو قول الحسن . وابن سيرين . وروي ذلك عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ، فقد أخرج ابن أبي شيبة . وعبد الرزاق عنه أنه سئل عن امرأة أحلت جاريتها لزوجها فقال : لا يحل لك أن تطأ فرجا أي غير فرج زوجتك إلا فرجا إن شئت بعت وإن شئت وهبت وإن شئت اعتقت ، وعن ابن عباس أنه غير داخل فلا يحرم ، فقد أخرج عبد الرزاق عنه رضي الله تعالى عنه قال : إذا أحلت امرأة الرجل أو ابنته أو اخته له جاريتها فليصبها وهي لها وهو قول طاوس ، وأخرج عنه عبد الرزاق أيضا أنه قال : هو أحل من الطعام فإن ولدت فولدها للذي أحلت له وهي لسيدها الاول ، وأخرج عن عطاء أنه قال : كان يفعل ذلك يحل الرجل وليدته لغلامه وابنه واخيه وأبيه والمرأة لزوجها وقد بلغني أن الرجل يرسل وليدته لصديقه وإلى هذا ذهبت الشيعة ، والآية ظاهرة في رده لظهور أن المعارة للجماع ليست بزوجة ولا مملوكة وكذا قوله تعالى (فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) فإن السكوت في معرض البيان يفيد الحصر خصوصا إذا كان المقام مقتضيا لذكر جميع ما لا يجب العدل فيه ، وفي عدم وجوب العدل تكون العارية أقدم من الكل إذ لا يجب فيها الا تعمل منة مالك الفرج فقط وكذا قوله سبحانه (ومن لم يستطع منكم طولا إن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم ـ إلى قوله تعالى ـ ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فإنه لو جازت العارية لما كان خوف العنت والحاجة إلى نكاح الاماء وإلى الصبر على ترك نكاحهن متحققا، ونحوه قوله سبحانه (وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) فإنه لو كانت العارية جائزة لم يؤمر الذين لا يجدون نكاحا بالاستعفاف ، ولعل الرواية السابقة عن ابن عباس غير صحيحة ، وكذا اختلف في المتعة فذهبت الشيعة أيضا

إلى جوازها ، ويرد عليهم بما ذكرنا من الآيات الظاهرة فى تحريم العارية ، وأخرج عبد الرزاق . وأبو داود فى ناسخه عن القاسم بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال : هى محرمة فى كتاب الله تعالى وتلا : (والذين هم لفروجهم حافظون) الآية وقرر وجه دلالة الآية على ذلك أن المستمتع بها ليست ملك اليمين ولا زوجة فوجب أن لاتحل له أما أنها ليست ملك اليمين فظاهر وأما أنها ليست زوجة له فلأنهما لايتوارثان بالاجماع ولو كانت زوجة لحصل التوارث لقوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم) وتعقبه فى الكشف بأن لهم أن يقولوا : إنها زوجة يكشف الموت عن بينونتها قبله كأنها تبين بانقضاء الاجل قضاء لحق التعليق والتأجيل ، وحاصله منع استفسار فى الملازمة إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة لم يفد وإن أريد بعد الموت فالملازمة ممنوعة فان قيل : لاتبين بالموت كالنكاح المؤبد . أجيب بأنه قياس فى عين ما افترق النكاحان به وهو فاسد بالاجماع •

وتعقب هذا الشيخ الاسلام لخفاء معناه عليه بأنه ليس للترديد معنى محصل ولو قيل : إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة فالملازمة ممنوعة وإن أريد بعد الموت لم يفد لكان له وجه ، وقال هو فى رد الاستدلال لهم أن يقولوا إنها زوجة له فى الجملة وأما إن كل زوجة ترث فهم لا يسلمونه ، وقال بعضهم : الحق أن الآية دليل على الشيعة فان ظاهر كلامهم أنها ليست بزوجة أصلا حيث ينفون عنها لوازم الزوجية بالكلية من العدة والطلاق والايلاء والظهار وحصول الاحصان وامكان اللعان والنفقة والكسوة والتوارث ويقولون بجواز جمع ما شاء بالمتعة ولاشك أن نفى اللازم دليل نفى الملزوم . وتعقب بأن هذا حق لو سلم أنهم ينفون اللوازم كلها لكنه لايسلم ، ونفى بعض اللوازم لايكفى فى الرد عليهم إذا قالوا : إن الزوجية قسمان كاملة وغير كاملة إذ بنفى ذلك البعض إنما ينتفى القسم الأول وهو لايضرهم ، وقيل : الذى يقتضيه الانصاف أن الآية ظاهرة فى تحريم المتعة فان المستمتع بها لا يقال لها زوجة فى العرف ولايقصد منها ما هو السر فى مشروعية النكاح من التوالد والتناسل لبقاء النوع بل مجرد قضاء الوطر وتسكين دغدغة المنى ونحو ذلك ، وزعم أنه يتم الاستدلال بالآية بهذا الطرز على التحريم سواء نفيت اللوازم أم لم تنف كما هو مذهب بعض القائلين بالحل كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى •

ولعل الاقرب إلى الانصاف أن يقال : متى قيل بنفى اللوازم من حصول الاحصان وحرمة الزيادة على الاربع ونحو ذلك كانت الآية دليلا على الحرمة لأن المتبادر من الزوجية فيها الزوجية التى يلزمها مثل ذلك وهو كاف فى الاستدلال على مثل هذا المطلب الفرعى ، ومتى لم يقل بنفى اللوازم ولم يفرق بينها وبين النكاح المؤبد الا بالتوقيت وعدمه لم تكن الآية دليلا على التحريم ، هذا ولى هنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه قد ذكر فى الصحيحين أن النبى ﷺ حرم المتعة يوم خيبر ، وفى صحيح مسلم أنه عليه الصلاة والسلام حرمها يوم الفتح ، ووفق ابن الهمام بأنها حرمت مرتين مرة يوم خيبر ومرة يوم الفتح وذلك يقتضى أنها كانت حلالا قبل هذين اليومين ، وقد سمعت آنفا ما يدل على أن هذه الآية مكية بالاتفاق فاذا كانت دالة على التحريم كما سمعت عن القاسم بن محمد وروى مثله ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والحاكم وصححه عن عائشة رضى الله تعالى عنها لزم أن تكون محرمة بمكة يوم نزلت الآية وهو قبل هذين اليومين فتكون قد حرمت ثلاث مرات ولم أر أحدا صرح بذلك ، وإذا التزمناه يبقى شىء آخر وهو عدم تمامية الاستدلال بها وحدها على تحريم المتعة لمن يعلم أنها أحلت بعد نزولها كما لايخفى ، لايقال : إن للناس فى المكى والمدنى اصطلاحات ثلاثة ، الأول أن المكى ما نزل قبل الهجرة

والمدنى ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم بسفر من الاسفار ، الثانى أن المكى مانزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى مانزل بالمدينة وعلى هذا تثبت الواسطة فما نزل بالاسفار لايطلق عليه مكى ولامدنى ، الثالث أن المكى ماوقع خطابا لأهل مكة والمدنى ماوقع خطابا لأهل المدينة، وحينئذ يمكن أن تكون هذه الآية مكية بالاصطلاح الثانى وتكون نازلة يوم الفتح يوم حرمت المتعة فى المرة الثانية ولايكون التحريم الامرتين ويكون استدلال من استدلوا بها من الصحابة والتابعين وغيرهم على التحريم وإن علموا أن المتعة أحلت بعد الهجرة فى بعض الغزوات مما لاغبار عليه، وإذا التزم هذا الاصطلاح فى مكية جميع السورة المجمع عليها حسبما سمعت عن البحر ينحل اشكال حمل الزكاة على الزكاة الشرعية مع فرضيتها بالمدينة بأن يقال : ان أوائل السورة نزلت بعد فرضية الزكاة فى المدينة عام الفتح فى مكة لانا نقول: لاشبهة فى أنه يمكن كون الآية مكية بالاصطلاح الثانى وكونها نازلة يوم الفتح وكذلك يمكن كون كل السورة أو أغلبها مكيا بذلك الاصطلاح وكل مابنى على ذلك صحيح بناء عليه الا أن المتبادر من المكى والمدنى المعنى المصطلح عليه أولا لأن الاصطلاح الأول أشهر الاصطلاحات الثلاثة كما قاله الجلال السيوطى فى الاتقان .

فالظاهر من قولهم:إن هذه السورة مكية أنها نزلت قبل الهجرة بل قد صرح الجلال المذكور بأنها إلا ما استثنى منها مما سمعته مكية على الاصطلاح الأول دون الثانى ولا يجزم مثله بذلك إلا عن وقوف فما ذكر مجرد تجويز أمر لايساعد على ثبوته صريح نقل بل النقل الصريح مساعد على خلافه وهو المرجع فيما نحن فيه

فقد قال القاضى أبو بكر فى الانتصار: إنما يرجع فى معرفة المكى والمدنى لحفظ الصحابة والتابعين، وكونهما قد يعرفان بالقياس على ماذكره الجعبرى وغيره مع عدم جدواه ليس بشىء، نعم إذا جعل استدلال الصحابى أو التابعى المطلع على إباحة المتعة بعد الهجرة بها قولا باستثنائها عن أخواتها من آيات السورة وحكما عليها بنزولها بعد الهجرة دونهن فالأمر واضح، وستطلع أيضا ان شاء الله تعالى على مايوجب استثناء غيرذلك، وبالجملة متى قيل المدار فى أمثال هذه المقامات صريح النقل تعين القول بأن الآية مكية بمعنى أنها نزلت قبل الهجرة، وأشكل الاستدلال بها على تحريم المتعة بعد تحليلها بعد الهجرة لكون دليل التحليل مخصصا لعمومها، ومذهب الأئمة الاربعة جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقا وهو المختار ويحتاج حينئذ إلى دليل غيرها على التحريم ، وبعد ثبوت الدليل تكون هى دليلا آخر بعمومها وهذا الدليل الاخبار الصحيحة من تحريم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إياها وقد تقدم بعضها ، وفى صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام « كنت أذنت لكم فى الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك الى يوم القيامة » .

وأخرج الحازمى بسنده الى جابر قال : « خرجنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة مما يلى الشام جاءت نسوة قد كنا تمتعنا وهن يطفن فى رحالنا فجاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنظر اليهن وقال: من هؤلاء النسوة؟ فقلنا:يارسول الله نسوة تمتعنا منهن فغضب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولانعود اليها أبدا» ، وقد روى تحريمها عنه عليه الصلاة والسلام أيضا على كرم الله تعالى وجهه وجاء ذلك فى صحيح مسلم ووقع على ماقيل إجماع الصحابة على أنها حرام

وصح عند بعض رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إلى القول بالحرمة بعد قوله بحلها مطلقا أو وقت الاضطرار اليها، واستدل ابن الهمام على رجوعه بما رواه الترمذى عنه أنه قال: إنما كانت المتعة فى أول الاسلام كان الرجل يقدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج بقدر مايرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية (الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فانهم غير ملومين) . قال ابن عباس: فكل فرج سواهما فهو حرام، ولا أدرى ماعنى بأول الاسلام فان عنى ما كان فى مكة قبل الهجرة أفاد الخبر أنها كانت تفعل قبل إلى أن نزلت الآية فان كان نزولها قبل الهجرة فلا إشكال فى الاستدلال بها على الحرمة لو لم يكن بعد نزولها اباحة لكنه قد كان ذلك، وإن عنى ماكان بعد الهجرة أو اثناها وأنها كانت مباحة اذ ذاك الى أن نزلت الآية كان ذلك قولا بنزول الآية بعد الهجرة وهو خلاف ماروى عنه من أن السورة مكية المتبادر منه الاصطلاح الأول ولعله يلتزم ذلك؛ ويقال: ان استدلاله بالآية قول باستثنائها كما مر آنفا أو يقال: ان هذا الخبر لم يصح، ويؤيد هذا قول العلامة ابن حجر: أن حكاية الرجوع عن ابن عباس لم تصح بل صح كما قال بعضهم عن جمع أنهم وافقوه فى الحل لكن خالفوه فقالوا: لا يترتب على ذلك أحكام النكاح، وبهذا نازع الزركشى فى حكاية الاجماع فقال: الخلاف محقق وإن ادعى جمع نفيه انتهى. ويفهم منه أن ابن عباس يدخل المستمتع بها فى الأزواج وحينئذ لاتقوم الآية دليلا عليه فتدبر *

ونسب القول بجواز المتعة إلى مالك رضى الله تعالى عنه وهو افتراء عليه بل هو كغيره من الأئمة قائل بحرمتها بل قيل إنه زيادة على القول بالحرمة يوجب الحد على المستمتع ولم يوجبه غيره من القائلين بالحرمة لمكان الشبهة *

وكذا اختلف فى استمناء الرجل بيده ويسمى الخضخضة وجلد عميرة فجمهور الأئمة على تحريمه وهو عندهم داخل فيما وراء ذلك، وكان أحمد بن حنبل يجيزه لأن المنى فضلة فى البدن فجاز اخراجها عند الحاجة كالفصد والحجامة، وقال ابن الهمام: يحرم فان غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لايعاقب. ومن الناس من منع دخوله فيما ذكر ففى البحر كان قد جرى لى فى ذلك كلام مع قاضى القضاة أبى الفتح محمد بن على ابن مطيع القشيرى بن دقيق العيد فاستدل على منع ذلك بهذه الآية فقلت: إن ذلك خرج مخرج ما كانت العرب تفعله من الزنا والتفاخر به فى أشعارها وكان ذلك كثيرا فيهم بحيث كان فى بغاياهم صاحبات رايات ولم يكونوا يذكرون ذلك وأما جلد عميرة فلم يكن معهودا فيهم ولا ذكره أحد منهم فى شعر فيما علمناه فليس بمندرج فيما وراء ذلك انتهى، وأنت تعلم انه إذا ثبت أن جلد عميرة كناية عن الاستمناء باليد عند العرب كما هو ظاهر عبارة القاموس فالظاهر إن هذا الفعل كان موجودا فيما بينهم وإن لم يكن كثيرا شائعا كالزنا فمتى كان ذلك من أفراد العام لم يتوقف اندراجه تحته على شيوعه كسائر افراده، وفى الاحكام إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص مثلا فورد خطاب عام بتحريم الطعام نحو حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور من العلماء على اجراء اللفظ على عمومه فى تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وان العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لأبى حنيفة عليه الرحمة وذلك لأن الحجة إنما هى فى اللفظ الوارد وهو مستغرق لكل مطعوم بلفظه ولا ارتباط له بالعوائد وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حاكمة عليه، نعم لو كانت العادة فى الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام كما خصصت الدابة بذوات القوائم الاربع لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم *

والفرق أن العادة أولا إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص فلا تكون قاضية على مااقتضاه عموم لفظ الطعام ، وثانيا هي مطردة في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص فتكون قاضية على الاستعمال الأصلي اه ؛ ومنه يعلم أن الاستمناء باليد إن كان قد جرت عادة العرب على اطلاق ماورا ذلك عليه دخل عند الجمهور وإن لم تجر عادتهم على فعله وإن كان لم تجر عادتهم على اطلاق ذلك عليه وجرت على إطلاقه على ما عداه من الزنا ونحوه لم يدخل ذلك الفعل في العموم عند الجمهور .

ومن الناس من استدل على تحريمه بشيء ماخر نحو ماذكره المشايخ من قوله ﷺ «ناكح اليد ملعون» وعن سعيد بن جبير عذب الله تعالى أمة كانوا يعبثون بمذا كيرهم ، وعن عطاء سمعت قوما يحشرون وأيديهم حبالى وأظن أنهم الذين يستمنون بأيديهم والله تعالى أعلم ، وتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله. ولا يخفى أن كل مايدخل في العموم تفيد الآية حرمة فعله على أبلغ وجه ، ونظير ذلك إفادة قوله تعالى : (ولاتقربوا الزنا) حرمة فعل الزنا فافهم .

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨﴾ قائمون بحفظها واصلاحها ، وأصل الرعي حفظ الحيوان إما بغذائه الحافظ لحياته أو بذب العدو عنه ، ثم استعمل في الحفظ مطلقا . والامانات جمع أمانة وهي في الأصل مصدر لكن أريد بها هنا ما ائتمن عليه إذ الحفظ للعين لا للمعنى وأما جمعها فلا يعين ذلك إذ المصادر قد تجمع كما قدمنا غير بعيد ، وكذا العهد مصدر أريد به ماعوهد عليه لذلك . والآية عند أكثر المفسرين عامة في كل ما ائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة الناس كالتكاليف الشرعية والأموال المودعة والايمان والنذور والعقود ونحوها ، وجمعت الأمانة دون العهد قيل لأنها متنوعة متعددة جدا بالنسبة إلى كل مكلف من جهته تعالى ولا يكاد يخلو مكلف من ذلك ولا كذلك العهد .

وجوز بعض المفسرين كونها خاصة فيما ائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الناس وليس بذاك ، ويجوز عندي أن يراد بالامانات ما ائتمنهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقوى ، والمراد برعيها حفظها عن التصرف بها على خلاف أمره عز وجل . وأن يراد بالعهد ماعاهدهم الله تعالى عليه بما أمرهم به سبحانه بكتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ، والمراد برعيه حفظه عن الاخلال به وذلك بفعله على أكمل وجه فحفظ الأمانات كالتخلية وحفظ العهد كالتحلية . وكأنه جل وعلا بعد أن ذكر حفظهم لفروجهم ذكر حفظهم لما يشملها وغيرها ، ويجوز أن تعمم الأمانات بحيث تشمل الأموال ونحوها وجمعها لما فيها من التعدد المحسوس المشاهد فتأمل .

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو في رواية (لأمانتهم) بالافراد ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ﴾ المكتوبة عليهم كما أخرج ابن المنذر عن أبي صالح . وعبد بن حميد عن عكرمة ﴿يُحَافِظُونَ ٩﴾ بتأديتها في أوقاتها بشروطها وإتمام ركوعها وسجودها وسائر أركانها كما روي عن قتادة .

وأخرج جماعة عن ابن مسعود أنه قيل له : إن الله تعالى يكثر ذكر الصلاة في القرآن (الذين هم على صلاتهم دائمون . والذين هم على صلواتهم يحافظون) قال ذلك على مواقيتها قالوا : ما كنا نرى ذلك الا على فعلها وعدم تركها قال : تركها الكفر ، وقيل : المحافظة عليها المواظبة على فعلها على أكمل وجه وجيء بالفعل دون الاسم كما في سائر رؤس الآي السابقة لما في الصلاة من التجدد والتكرر ولذلك جمعت في قراءة السبعة ماعدا الاخوين

وليس ذلك تكرير الما وصفهم به اولا من الخشوع في جنس الصلاة للمغايرة التامة بين ماهنا وماهناك كما لا يخفى *
وفي تصدير الاوصاف وختمها بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فان الصلاة بدونه كلا صلاة بالاجماع وقد قالوا : صلاة بلا خشوع جسد بلا روح ، وقيل : تقديمه لعموم ماهنا له ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ اشارة إلى المؤمنين باعتبار اتصافهم بماذكر من الصفات وإيثارها على الاضمار للاشعار بامتيازهم بها عن غيرهم ونزولهم منزلة المشار اليهم حسا ، ومافيه من معنى البعد للايذان بعلو طبقتهم وبعد درجتهم في الفضل والشرف أي أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة ﴿ هُمُ الْوَارِثُونَ ١٠ ﴾ أي الاحقاء أن يسموا وراثا دون من عداهم ممن لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين ، وقيل : هم الذين ورث رغائب الاموال والذخائر وكرائمها *

﴿ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ ﴾ صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل، وإياما كان ففيه بيان لما يرثونه وتقييد للوراثة بعد اطلاقها تفخيما لها وتأكيدا، والفردوس اعلا الجنان ، أخرج عبد بن حميد . والترمذي وقال: حسن صحيح غريب عن أنس رضي الله تعالى عنه أن الربيع بنت نضير اتت رسول الله ﷺ وكان ابنها الحرث بن سراقة اصيب يوم بدر أصابه سهم غرب فقالت :أخبرني عن حارثة فان كان أصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان لم يصب الجنة اجتهدت في الدعاء فقال النبي ﷺ : وإنها جنان في جنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى والفردوس ربوة الجنة وأوسطها وأفضلها، وعلى هذا لا اشكال في الحصر على ما أشرنا اليه أولا فان غير المتصف بما ذكر من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها ، وبتقدير ارثه إياها فهو ليس حقيقا بأن يسمى وارثا لما أن ذلك إنما يكون في الاغلب بعد كد ونصب ، وارثهم إياها من الكفار حيث فوتوها على أنفسهم لانه تعالى خلق لكل منزلا في الجنة ومنزلا في النار *

أخرج سعيد بن منصور . وابن ماجه . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا وله منزلان منزل في الجنة ومنزل في النار فاذا مات فدخل النار ورث أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون) ، وقيل الارث استعارة للاستحقاق وفي ذلك من المبالغة مافيه لأن الارث أقوى أسباب الملك ، واختير الاول لأنه تفسير رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما صححه القرطبي ﴿ هُمْ فِيهَا ﴾ أي في الفردوس وهو على ماذكره ابن الشحنة مما يؤنث ويذكر *
وذكر بعضهم أن التأنيث باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا ، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس *

﴿ خَالِدُونَ ١١ ﴾ لا يخرجون منها أبدا ، والجملة اما مستأنفة مقررة لما قبلها واما حال مقدرة من فاعل (يرثون) أو مفعوله كما قال أبو البقاء اذ فيها ذكر كل منهما ، ومعنى الكلام لا يموتون ولا يخرجون منها *

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ١٢ ﴾ لما ذكر سبحانه أولا أحوال السعداء عقبه بذكر مبدئهم ومآل أمرهم في ضمن مايعمهم وغيرهم وفي ذلك اعظام المنة عليهم وحث على الاتصاف بالصفات الحميدة وتحمل مؤن التكليفات الشديدة أو لما ذكر ارث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه أو لما حث على عبادته سبحانه وامتثال أمره عقبه بما يدل على الوهيته لتوقف العبادة على ذلك ولعل الاول أولى في وجه مناسبة الآية لما قبلها ، ويجوز أن يكون لمجموع الأمور المذكورة ، واللام واقعة في جواب القسم والواو للاستئناف

وقال ابن عطية: هي عاطفة جملة كلام على جملة وان تباينتا في المعاني وفيه نظر، والمراد بالانسان الجنس، والسلالة من سللت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ما سل من الشيء واستخرج منه فان فعالة اسم لما يحصل من الفعل فتارة تكون مقصودة منه كالخلاصة وأخرى غير مقصودة منه كالقلامة والكناسة والسلالة من قبيل الأول فانها مقصودة بالسل.

وذكر الزمخشري أن هذا البناء يدل على القلة، ومن الأولى ابتدائية متعلقة بالخلق، ومن الثانية يحتمل أن تكون كذلك إلا أنها متعلقة بسلالة على أنها بمعنى مسلولة أو متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة، ويحتمل أن تكون على هذا تبعيضية وأن تكون بيانية، وجوز أن يكون (من طين) بدلا أو عطف بيان باعادة الجار، وخلق جنس الانسان بما ذكر باعتبار خلق أول الافراد واصل النوع وهو آدم عليه السلام منه فيكون الكل مخلوقا من ذلك خلقا اجماليا في ضمن خلقه كما مر تحقيقه، وقيل: خلق الجنس من ذلك باعتبار أنه مبدأ بعيد لافراد الجنس فانهم من النطف الحاصلة من الغذاء الذي هو سلالة الطين وصفوته، وفيه وصف الجنس بوصف أكثر أفراده لأن خلق آدم عليه السلام لم يكن كذلك أو يقال ترك بيان حاله عليه السلام لأنه معلوم، واقتصر على بيان حال أولاده وجاء ذلك في بعض الروايات عن ابن عباس، وقيل المراد بالطين آدم عليه السلام على أنه من مجاز الكون، والمراد بالسلالة النطفة وبالانسان الجنس ووصفه بما ذكر باعتبار أكثر أفراده أو يقال كما قيل آنفا، ولا يخفى خفاء قرينة المجاز وعدم تبادر النطفة من السلالة، وقيل المراد بالانسان آدم عليه السلام وروي ذلك عن جماعة وما ذهبنا إليه أولا أولى، والضمير في قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً﴾ عائد على الجنس باعتبار أفراده المغايرة لآدم عليه السلام، وإذا أريد بالانسان أولا آدم عليه السلام فالضمير على ما في البحر عائد على غير مذكور وهو ابن آدم، وجاز لوضوح الأمر وشهرته وهو كما ترى أو على الانسان والكلام على حذف مضاف أي ثم جعلنا نسله. وقيل يراد بالانسان أولا آدم عليه السلام وعند عود الضمير عليه ما تناسل منه على سبيل الاستخدام، ومن البعيد جدا أن يراد بالانسان أفراد بني آدم والضمير عائد عليه ويقدر مضاف في أول الكلام أي ولقد خلقنا أصل الانسان الخ، ومثله أن يراد بالانسان الجنس أو آدم عليه السلام والضمير عائد على (سلالة) والتذكير بتأويل المسلول أو الماء أي ثم صيرنا السلالة نطفة.

والظاهر أن (نطفة) في سائر الوجوه مفعولا ثانيا للجعل على أنه بمعنى التصيير وهو على الوجه الاخير ظاهر، وأما على وجه عود الضمير على الانسان فلابد من ارتكاب مجاز الأول بأن يراد بالانسان ما سيصير انسانا، ويجوز أن يكون الجعل بمعنى الخلق المتعدي إلى مفعول واحد ويكون (نطفة) منصوبا بنزع الخافض واختاره بعض المحققين أي ثم خلقنا الانسان من نطفة كائنة ﴿فِي قَرَارٍ﴾ أي مستقر وهو في الأصل مصدر من قر يقر قرارا بمعنى ثبت ثبوتا وأطلق على ذلك مبالغة، والمراد به الرحم ووصفه بقوله تعالى ﴿مَكِينٍ ١٣﴾ أي متمكن مع أن المتمكن وصف ذي المكان وهو النطفة هنا على سبيل المجاز كما يقال طريق سائر، وجوز أن يقال: إن الرحم نفسها متمكنة ومعنى تمكنها أنها لا تنفصل لثقل حملها أولا تمج ما فيها فهو كناية عن جعل النطفة محرزة مصونة وهو وجه وجيه ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ أي دما جامدا وذلك بافاضة اعراض الدم عليها

فتصيرها دما بحسب الوصف ، وهذا من باب الحركة فى الكيف ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ أى قطعة لحم بقدر ما يمضغ لا استبانة ولا تمايز فيها ، وهذا التصيير على ما قيل بحسب الذات كتصيير الماء حجراً وبالعكس ، وحقيقته ازالة الصورة الأولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وهو من باب الكون والفساد ولا يخلو ذلك من الحركة فى الكيفية الاستعدادية فان استعداد الماء مثلا للصورة الأولى الفاسدة يأخذ فى الانتقاص واستعداده للصورة الثانية الكائنة يأخذ فى الاشتداد ولا يزال الأول ينقص والثانى يشتد إلى أن تنتهى المادة إلى حيث تزول عنها الصورة الأولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتتوارد هذه الاستعدادات التى هى من مقولة الكيف على موضوع واحد ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ ﴾ غالبها ومعظمها أو كلها ﴿ عِظَامًا ﴾ صغاراً وعظاما حسبما تقتضيه الحكمة وذلك التصيير بالتصليب لما يراد جعله عظاما من المضغة ، وهذا أيضا تصيير بحسب الوصف فيكون من الباب الأول *

وفى كلام العلامة البيضاوى إشارة ما إلى مجموع ماذكرنا وهو يستلزم القول بأن النطفة والعلقة متحدان فى الحقيقة وإنما الاختلاف بالاعراض كالحمرة والبياض مثلا وكذا المضغة والعظام متحدان فى الحقيقة وإنما الاختلاف بنحو الرخاوة والصلابة وأن العلقة والمضغة مختلفان فى الحقيقة كما أنهما مختلفان بالاعراض *

والظاهر أنه تتعاقب فى جميع هذه الاطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات إلى ان تنتهى إلى الصورة الانسانية ، ونحن نقول به إلى أن يقوم الدليل على خلافه فتدبر ﴿ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ ﴾ المعهودة ﴿ لَحْمًا ﴾ أى جعلناه ساترا لكل منها كاللباس ، وذلك اللحم يحتمل أن يكون من لحم المضغة بأن لم تجعل كلها عظاما بل بعضها ويبقى البعض فيمد على العظام حتى يسترها ، ويحتمل أن يكون لحما آخر خلقه الله تعالى على العظام من دم فى الرحم *

وجمع (العظام) دون غيرها مما فى الأطوار لأنها متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها ألا ترى عظم الساق وعظم الأصابع وأطراف الأضلاع ، وعدة العظام مطلقا على ماقيل مائتان وثمانية وأربعون عظما وهى عدة رحم بالجمل الكبير ، وجعل بعضهم هذه عدة أجزاء الانسان والله تعالى أعلم *

وقرأ ابن عامر . وأبو بكر عن عاصم . وأبان . والمفضل . والحسن . وقتادة . وهرون . والجعفى . ويونس عن أبى عمرو . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما بافراد (العظام) فى الموضعين اكتفاء باسم الجنس الصادق على القليل والكثير مع عدم اللبس كما فى قوله ، كلوا فى بعض بطنكم تعفوا ، واختصاص مثل ذلك بالضرورة على مانقل عن سيبويه لا يخلو عن نظر ، وفى الافراد هنا مشاكلة لما ذكر قبل فى الأطوار كما ذكره ابن جنى *

وقرأ السلمى . وقتادة أيضا . والأعرج . والأعمش . ومجاهد . وابن محيصن بافراد الأول وجمع الثانى *

وقرأ أبو رجاء . وابراهيم بن أبى بكر . ومجاهد أيضا بجمع الأول وإفراد الثانى ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مباينا للخلق الأول مباينة ما أبعدها حيث جعل حيوانا ناطقا سميعا بصيرا وأودع كل عضو منه وكل جزء عجائب وغرائب لاتدرك بوصف ولا تبلغ بشرح ، ومن هنا قيل :

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقيل الخلق الآخر الروح والمراد بها النفس الناطقة . والمعنى أنشأناه أو فيه خلقا آخر ، والمتبادر من انشاء الروح خلقها وظاهر العطف بثم يقتضى حدوثها بعد حدوث البدن وهو قول أكثر الاسلاميين وإليه ذهب أرسطو ، وقيل انشاؤها نفخها فى البدن وهو عند بعض عبارة عن جعلها متعلقة به ، وعند أكثر المسلمين جعلها سارية فيه ، وإذا أريد بالروح الروح الحيوانية فلا كلام فى حدوثها بعد البدن وسريانها فيه ، وقيل : الخلق الآخر القوى الحساسة ، وقال الضحاك ويكاد يضحك منه فيما أخرجه عنه عبد بن حميد : الخلق الآخر الأسنان والشعر فقيل له : أليس يولد على رأسه الشعر ؟ فقال : فأين العانة والابط ، وما أشرنا إليه من كون (ثم) للترتيب الزمانى هو ما يقتضيه أكثر استعمالاتها ، ويجوز أن تكون للترتيب الرتبى فان الخلق الثانى أعظم من الأول ورتبته أعلى . وجاءت المعطوفات الأول بعضها بثم وبعضها بالفاء ولم يجيء جميعها بثم أو بالفاء مع صحة ذلك فى مثلها للاشارة إلى تفاوت الاستحالات فالمعطوف بثم مستبعد حصوله عما قبله فجعل الاستبعاد عقلا أو رتبة بمنزلة التراخى والبعد الحسى لأن حصول النطفة من أجزاء ترابية غريب جداً وكذا جعل النطفة البيضاء السيالة دما أحمر جامدا بخلاف جعل الدم لحما مشابها له فى اللون والصورة وكذا تصليب المضغة حتى تصير عظما وكذا مد لحمها عليه ليستره كذا قيل ولا يخلو عن قيل وقال .

واستدل الامام أبو حنيفة بقوله تعالى (ثم أنشأناه) الخ على أن من غصب بيضة فأفرخت عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لأنه خلق آخر . قال فى الكشف : وفى هذا الاستدلال نظر على أصل مخالفيه لأن مباينته للأول لا تخرجه عن ملكه عندهم ، وقال صاحب التقريب : إن تضمينه للفرخ لكونه جزءا من المغصوب لا لكونه عينه أو مسمى باسمه ، وفى هذا بحث وفى المسئلة خلاف كثير وكلام طويل يطلب من كتب الفروع المبسوطة .

وقال الامام : قالوا فى الآية دلالة على بطلان قول النظام : إن الانسان هو الروح لا البدن فانه تعالى بين فيها أن الانسان مركب من هذه الأشياء ، وعلى بطلان قول الفلاسفة : إن الانسان لا ينقسم وإنه ليس بجسم وكأنهم أرادوا أن الانسان هو النفس الناطقة والروح الأمرية المجردة فانها التى ليست بجسم عندهم ولا تقبل الانقسام بوجه وليست داخل البدن ولا خارجه ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾ فتعالى وتقدس شأنه سبحانه فى علمه الشامل وقدرته الباهرة ، و(تبارك) فعل ماض لا يتصرف والأكثر إسناده إلى غير مؤنث ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروعة والاشعار بأن ما ذكر من الأفاعيل العجيبة من أحكام الألوهية والايذان بأن حق كل من سمع ما فصل من آثار قدرته عز وجل أو لاحظه أن يسارع إلى التكلم به إجلالا وإعظاما لشؤونه جل وعلا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ١٤﴾ نعت للاسم الجليل ، وإضافة أفعل التفضيل محضة فتفيده تعريفاً إذا أضيف إلى معرفة على الأصح .

وقال أبو البقاء : لا يجوز أن يكون نعتا لأنه نكرة وإن أضيف لأن المضاف إليه عوض عن من ، وهكذا جميع باب أفعل منك وجعله بدلا وهو يقل فى المشتقات أو خبر مبتدأ مقدر أى هو أحسن الخالقين والأصل عدم التقدير ، وتمييز أفعل محذوف لدلالة الخالقين عليه أى أحسن الخالقين خلقا فالحسن للخلق قيل : نظيره قوله ﷺ « إن الله تعالى جميل يحب الجمال » أى جميل فعله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانقلب مرفوعا فاستتر ، والخلق بمعنى التقدير وهو وصف يطلق على غيره تعالى كما فى قوله تعالى (وإذ

تخلق من الطين كهيئة الطير) وقول زهير :

ولأنت تفري ما خلقت وبعـض القوم يخلق ثم لا يفري

وفي معنى ذلك تفسيره بالصنع كما فعل ابن عطية ، ولا يصح تفسيره بالايجاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير . والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالا فالخالق الموجد متعدد عندهم ، وقد تكفلت الكتب الكلامية بردهم .

ومعنى حسن خلقه تعالى اتقانه واحكامه ، ويجوز أن يراد بالحسن مقابل القبح وكل شيء منه عز شأنه حسن لا يتصف بالقبح أصلا من حيث أنه منه فلا دليل فيه للمعتزلة بأنه تعالى لا يخلق الكفر والمعاصي كما لا يخفى .

روي أن عبد الله بن سعيد بن أبي سرح كان يكتب لرسول الله ﷺ فأملى عليه ﷺ قوله تعالى : (ولقد خلقنا الانسان) حتى إذا بلغ عليه الصلاة والسلام (ثم انشأناه خلقا آخر) نطق عبد الله بقوله تعالى (فتبارك الله) الخ قبل املائه فقال له عليه الصلاة والسلام : هكذا نزلت فقال عبد الله : إن كان محمد نبيا يوحى اليه فانا نبي يوحى إلي فارتد ولحق بمكة كافرا ثم أسلم قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وحسن اسلامه ، وقيل : مات كافرا . وطعن بعضهم في صحة هذه الرواية بأن السورة مكية وارتداده بالمدينة كما تقتضيه الرواية . وأجيب بأنه يمكن الجمع بأن تكون الآية نازلة بمكة واستكتبها ﷺ إياه بالمدينة فكان ما كان اويلتزم كون الآية مدنية لهذا الخبر ، وقوله : إن السورة مكية باعتبار الاكثر وعلى هذا يكون اقتصار الجلال السيوطي على استثناء قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) إلى قوله سبحانه (مبلسون) قصورا فتذكر . وتروى هذه الموافقة عن معاذ بن جبل . أخرج ابن راهويه . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . وابن مردويه عن زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه قال : أملى على رسول الله ﷺ هذه الآية (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى قوله تعالى (خلقا آخر) فقال معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ : مم ضحكت يارسول الله ؟ قال : بها ختمت ، ورويت أيضا عن عمر رضي الله عنه ، أخرج الطبراني . وأبو نعيم في فضائل الصحابة . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى آخر الآية قال عمر رضي الله تعالى عنه : (فتبارك الله أحسن الخالقين) فنزلت كما قال . وأخرج ابن عساكر . وجماعة عن أنس أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يفتخر بذلك ويذكر أنها احدى موافقاته الاربع لربه عز وجل ، ثم ان ذلك من حسن نظم القرآن الكريم حيث تدل صدور كثير من آياته على اعجازها وقد مدحت بعض الاشعار بذلك فقيل :

قصائد إن تـكن تتلى على ملأ صدورها علمت منها قوافيها

لا يقال : فقد تكلم البشر ابتداء بمثل نظم القرآن الكريم وذلك قادح في اعجازه لما أن الخارج عن قدرة البشر على الصحيح ما كان مقدار أقصر سورة منه على أن اعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها كما تعرب عنه الفاء فانها اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ماقبله ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَٰلِكَ ﴾ أي بعد ماذكر من الامور العجيبة حسبما ينبيء عنه ما في اسم الاشارة من معنى البعد المشعر بعلو رتبة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل والكمال

وكونه بذلك عنادا منزلا منزلة الامور الحسية ﴿ لَمَيِّتُونَ ١٥ ﴾ أي لصائرون إلى الموت لا محالة كما يؤذن
به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة النعت الذي هو للثبوت ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . وابن أبي عبلة .
وابن محيصن (لمائتون) وهو اسم فاعل يراد به الحدوث، قال الفراء . وابن مالك: إنما يقال مائت في الاستقبال فقط ■

﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ ﴾ عند النفخة الثانية ﴿ تُبْعَثُونَ ١٦ ﴾ من قبوركم للحساب والمجازاة بالثواب
والعقاب ، ولم يؤكد سبحانه أمر البعث تأكيده لأمر الموت مع كثرة المترددين فيه والمنكرين له اكتفاء بتقديم
ما يغني عن كثرة التأكيد ويشيد أركان الدعوى أتم تشييد من خلقه تعالى الانسان من سلالة من طين ثم نقله
من طور إلى طور حتى أنشأه خلقا آخر يستغرق العجائب ويستجمع الغرائب فان في ذلك أدل دليل على حكمته
وعظيم قدرته عز وجل على بعثه وإعادته وأنه جل وعلا لا يهمل أمره ويتركه بعد موته نسيا منسيا مستقرا
في رحم العدم كأن لم يكن شيئاً ، ولما تضمنت الجملة السابقة المبالغة في أنه تعالى شأنه أحكم خلق الانسان وأتقنه
بالغ سبحانه عز وجل في تأكيد الجملة الدالة على موته مع أنه غير منكر لأن ذلك سبب لاستبعاد العقل إياه أشد
استبعاد حتى يوشك أن ينكر وقوعه من لم يشاهده وسمع أن الله جل جلاله أحكم خلق الانسان وأتقنه غاية
الاتقان ، وهذا وجه دقيق لزيادة التأكيد في الجملة الدالة على الموت وعدم زيادته في الجملة الدالة على البعث
لم أر أني سبقت اليه ، وقيل في ذلك : إنه تعالى شأنه لما ذكر في الآيات السابقة من التكليفات ما ذكر نبه على
أنه سبحانه أبدع خلق الانسان وقلبه في الاطوار حتى أوصله إلى طور هو غاية كماله وبه يصح تكليفه بنحو
تلك التكليفات وهو كونه حيا عاقلا سميعا بصيرا وكان ذلك مستدعيا لذكر طور يقع فيه الجزاء على ما كلفه
تعالى به وهو أن يبعث يوم القيامة فنبه سبحانه عليه بقوله (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) فالمقصود الاهم
بعد بيان خلقه وتأهله للتكليف بيان بعثه لكن وسط حديث الموت لأنه برزخ بين طوره الذي تأهل به للاعمال
التي تستدعي الجزاء وبين بعثه فلا بد من قطعه للوصول إلى ذلك فكأنه قيل : أيها المخلوق العجيب الشأن
إن ماهيتك وحقيقتك تفنى وتعدم ثم إنها بعينها من الاجزاء المتفرقة والعظام البالية والجلود المتمزقة المتلاشية
في أقطار الشرق والغرب تبعث وتنشر ليوم الجزاء لاثابة من أحسن فيما كلفناه به وعقاب من أساء فيه ، فالقرينة
الثانية وهي الجملة الدالة على البعث لم تفتقر إلى التوكيد افتقار الأولى وهي الجملة الدالة على الموت لأنها كالمقدمة
لها وتوكيدها راجع اليها ، ومنه يعلم سر نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب انتهى ، وفيه من البعد ما فيه ،

وقيل : إنما بولغ في القرينة الأولى لتمادي المخاطبين في الغفلة فكأنهم نزلوا منزلة المنكرين لذلك وأخليت الثانية
لوضوح أدلتها وسطوع براهينها ، قال الطيبي : هذا كلام حسن لو ساعد عليه النظم الفائق ، وربما يقال : إن
شدة كراهة الموت طبعا التي لا يكاد يسلم منها أحد نزلت منزلة شدة الانكار فبولغ في تأكيد الجملة الدالة عليه،
وأما البعث فمن حيث أنه حياة بعد الموت لا تكرهه النفوس ومن حيث أنه مظنة للشدائد تكرهه فلما لم يكن
حاله كحال الموت ولا كحال الحياة بل بين بين أكدت الجملة الدالة عليه تأكيدا واحدا ، وهذا وجه للتأكيد لم
يذكره أحد من علماء المعاني ولا يضر فيه ذلك إذا كان وجيها في نفسه ، وتكرير حرف التراخي الايذان بتفاوت
المراتب ، وقد تضمنت الآية ذكر تسعة أطوار ووقع الموت فيها الطور الثامن ووافق ذلك أن من يولد لثمانية
أشهر من حمله قلما يعيش ، ولم يذكر سبحانه طور الحياة في القبر لأنه من جنس الاعادة ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ ﴾

بيان الخلق مايحتاج اليه بقاؤهم إثر بيان خلقهم ، وقيل : استدلال على البعث أي خلقنا في جهة العلو من غير اعتبار فوقيتها لهم لأن تلك النسبة إنما تعرض بعد خلقهم ﴿ سَبْعَ طَرَائِقَ ﴾ هي السموات السبع ، و(طرائق) جمع طريقة بمعنى مطروقة من طرق النعل والخوافي إذا وضع طاقاتها بعضها فوق بعض قاله الخليل • والفراء والزجاج ، فهذا كقوله تعالى (طباقا) ولكل من السبع نسبة وتعلق بالمطارقة فلا تغليب ، وقيل : جمع طريقة بمعناها المعروف وسميت السموات بذلك لأنها طرائق الملائكة عليهم السلام في هبوطهم وعروجهم لمصالح العباد أو لأنها طرائق الكواكب في مسيرها •

وقال ابن عطية : يجوز أن يكون الطرائق بمعنى المبسوطات من طرقت الحديد مثلا إذا بسطته وهذا لا ينافي القول بكريتها ، وقيل : سميت طرائق لأن كل سماء طريقة وهيئة غير هيئة الأخرى ، وأنت تعلم أن الظاهر أن الهيئة واحدة ، نعم أودع الله تعالى في كل سماء مالم يودعه سبحانه في الأخرى فيجوز أن تكون تسميتها طرائق لذلك ﴿ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ ﴾ أي عن جميع المخلوقات التي من جملتها السموات السبع ﴿ غَافِلِينَ ١٧ ﴾ مهملين أمره بل نفيض على كل ما تقتضيه الحكمة ، ويجوز أن يراد بالخلق الناس ، والمعنى أن خلقنا السموات لأجل منافعهم ولسنا غافلين عن مصالحهم ، وأل على الوجهين للاستغراق وجوز أن تكون للعهد على أن المراد بالخلق المخلوق المذكور وهو السموات السبع أي وما كنا عنها غافلين بل نحفظها عن الزوال والاختلال وندبر أمرها ، والاظهار في مقام الاضمار للاعتناء بشأنها ، وإفراد الخلق على سائر الأوجه لأنه مصدر في الأصل أو لأن المتعدد عنده تعالى في حكم شيء واحد •

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ هو المطر عند كثير من المفسرين ، والمراد بالسماء جهة العلو أو السحاب أو معناها المعروف ولا يعجز الله تعالى شيء ، وكان الظاهر على هذا ـ منها ـ بدل (السماء) ليعود الضمير على الطرائق إلا أنه عدل عنه إلى الاظهار لأن الانزال منها لايعتبر فيه كونها طرائق بل مجرد كونها جهة العلو ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقوله تعالى : ﴿ بِقَدَرٍ ﴾ صفة (ماء) أي أنزلنا ماء متلبسا بمقدار ما يكفيهم في حاجهم ومصالحهم أو بتقدير لائق لاستجلاب منافعهم ودفع مضارهم ، وجوز على هذا أن يكون في موضع الحال من الضمير ، وقيل : هو صفة لمصدر محذوف أي إنزالا متلبسا بذلك ، وقيل : في الجار والمجرور غير ذلك ﴿ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ ﴾ أي جعلناه ثابتا قارا فيها ومن ذلك ماء العيون ونحوها ، ومعظم الفلاسفة يزعمون أن ذلك الماء من انقلاب البخار المحتبس في الارض ماء إذا مال إلى جهة منها وبرد وليس لماء المطر دخل فيه ، وكونه من السماء باعتبار أن لاشعة الكواكب التي فيها مدخلا فيه من حيث الفاعلية •

وقال ابن سينا في نجاته : هذه الأبخرة المحتبسة في الأرض إذا انبعثت عيونا أمدت البحار بصب الانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل مايتحلل منها على الدور دائما ، وما في الآية يؤيد ماذهب اليه أبو البركات البغدادي منهم فقد قال في المعتبر : إن السبب في العيون والقنوات وما يجري مجراها هو مايسيل من الثلوج ومياه الأمطار لأنا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص

بنقصانها وإن استحالة الاهوية والابخرة المنحصرة فى الارض لامدخل لها فى ذلك فان باطن الارض فى الصيف أشد بردا منه فى الشتاء فلو كان ذلك سبب استحالتها لوجب أن تكون العيون والقنوات ومياه الآبار فى الصيف أزيد وفى الشتاء أنقص مع أن الامر بخلاف ذلك على مادلت عليه التجربة انتهى ، واختار القاضي حسين الميبدى أن لكل من الأمرين مدخلا ، واعترض على دليل أبى البركات بأنه لايدل إلا على نفى كون تلك الاستحالة سببا تاما وأما على انها لامدخل لها أصلا فلا . والحق مايشهد له كتاب الله تعالى فهو سبحانه أعلم بخلقه ، وكل مايذكره الفلاسفة فى أمثال هذه المقامات لا دليل لهم عليه يفيد اليقين كما أشار اليه شارح حكمة العين ، وقيل : المراد بهذا الماء ماء أنهار خمسة ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « أنزل الله تعالى من الجنة إلى الارض خمسة أنهار سيحون وهو نهر الهند وجيحون وهو نهر بلخ . ودجلة والفرات . وهما نهرا العراق . والنيل وهو نهر مصر أنزلها الله تعالى من عين واحدة من عيون الجنة من أسفل درجة من درجاتها على جناحي جبريل عليه السلام فاستودعها الجبال وأجراها فى الارض وجعلها منافع للناس فى أصناف معايشهم وذلك قوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض) فاذا كان عند خروج يأجوج ومأجوج أرسل الله تعالى جبريل عليه السلام فرفع من الارض القرآن والعلم كله والحجر من ركن البيت ومقام إبراهيم عليه السلام وتابوت موسى عليه السلام بما فيه وهذه الانهار الخمسة فيرفع كل ذلك إلى السماء فذلك قول الله تعالى : (وإنا على ذهاب به لقادرون) فاذا رفعت هذه الاشياء من الارض فقد أهلها خير الدنيا والآخرة » ولا يخفى على المتتبع أن هذا الخبر أخرجه ابن مردويه . والخطيب بسند ضعيف ، نعم حديث أربعة أنهار من الجنة سيحان . وجيحان وهما غير سيحون وجيحون لأنهما نهران بالعواصم عند المصيصة وطرسوس وسيحون وجيحون نهر الهند وبلخ كما نصت على ما قاله عبد البر والفرات . والنيل صحيح لكن الكلام فى تفسير الآية بذلك . وعن مجاهد أنه حمل الماء على مايعم ماء المطر وماء البحر وقال: ليس فى الارض ماء إلا وهو من السماء ، وأنت تعلم أن الاوفق بالاخبار وبما يذكر بعد فى الآية الكريمة كون المراد به ماعدا ماء البحر ه

﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ ﴾ أى على إزالته باخراجه عن المائية أو بتغويره بحيث يتعذر استخراجه أو بنحو ذلك ﴿ لَقَادِرُونَ ١٨ ﴾ كما كنا قادرين على إنزاله فالجملة فى موضع الحال . وفى تنكير (ذهاب) إيماء إلى كثرة طرقه لعموم النكرة وإن كانت فى الاثبات وبواسطة ذلك تفهم المبالغة فى الايعاد ، وهذه الآية أكثر مبالغة من قوله تعالى (قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) ه

وذكر صاحب التقريب ثمانية عشر وجها للأبلغية ، الأول أن ذلك على الفرض والتقدير ، وهذا الجزم على معنى أنه أدل على تحقيق ماأوعد به وإن لم يقع . الثاني التوكيد بإن . الثالث اللام فى الخبر . الرابع أن هذه فى مطلق الماء المنزل من السماء وتلك فى ماء مضاف اليهم . الخامس أن الغائر قد يكون باقيا بخلاف الذاهب . السادس مافى تنكير (ذهاب) من المبالغة . السابع اسناده ههنا الى مذهب بخلافه ثمت حيث قيل (غورا) . الثامن مافى ضمير المعظم نفسه من الروعة . التاسع مافى (قادرون) من الدلالة على القدرة عليه والفعل الواقع من القادر أبلغ . العاشر مافى جمعه . الحادى عشر مافى لفظ (به) من الدلالة على أن مايمسكه

فلامرسل له ، الثاني عشر اخلاؤه من التعقيب باطماع وهنالك ذكر الاتيان المطمع . الثالث عشر تقديم مافيه الايعاد وهو الذهاب على ماهو كالمتعلق له أو متعلقة على المذهبين البصري والكوفي . الرابع عشر مابين الجملتين الاسمية والفعلية من التفاوت ثباتا وغيره . الخامس عشر مافي لفظ (أصبح) من الدلالة على الانتقال والصيرورة . السادس عشر أن الاذهاب ههنا مصرح به . وهنالك مفهوم من سياق الاستفهام . السابع عشر أن هنالك نفي ماء خاص أعني المعين بخلافه ههنا . الثامن عشر اعتبار مجموع هذه الامور التي يكفي كل منها مؤكدا . ثم قال: هذا مايحضرنا الآن والله تعالى أعلم اه . وفي النفس من عد الأخير وجها شيء ه

وقد يزاد على ذلك فيقال : التاسع عشر اخباره تعالى نفسه به من دون أمر للغير ههنا بخلافه هنالك فانه سبحانه أمر نبيه عليه الصلاة والسلام ان يقول ذلك . العشرون عدم تخصيص مخاطب ههنا وتخصيص الكفار بالخطاب هنالك . الحادي والعشرون التشبيه المستفاد من جعل الجملة حالا كما أشرنا اليه فانه يفيد تحقيق القدرة ولا تشبيه ثمت . الثاني والعشرون إسناد القدرة اليه تعالى مرتين ، وقد زاد بعض أجلة أهل العصر المعاصرين سلاف التحقيق من كرم اذهانهم الذكية أكرم عصر أعني به ثالث الرافعي والنواوي أخي الملا محمد أفندي الزهاوي فقال : الثالث والعشرون تضمين الايعاد هنا إيعادهم بالابعاد عن رحمة الله تعالى لأن ذهب به يستلزم مصاحبة الفاعل المفعول وذهاب الله تعالى عنهم مع الماء بمعنى ذهاب رحمته سبحانه عنهم ولعنهم وطردهم عنها ولا كذلك ماهناك . الرابع والعشرون أنه ليس الوقت للذهاب معينا هنا بخلافه في (إن أصبح) فانه يفهم منه أن الصيرورة في الصبح على أحد استعمالي أصبح ناقصا . الخامس والعشرون أن جهة الذهاب به ليست معينة بأنها السفل . السادس والعشرون ان الايعاد هنا بما لم يبتلوا به قط بخلافه بما هنالك . السابع والعشرون إن الموعد به هنا إن وقع فهم هالكون البتة . الثامن والعشرون أنه لم يبق هنا لهم متشبث ولو ضعيفا في تأميل امتناع الموعد به وهناك حيث أسند الاصباح غورا إلى الماء ومعلوم إن الماء لا يصبح غورا بنفسه كما هو تحقيق مذهب الحكيم أيضا احتمل أن يتوهم الشرطية مع صدقها ممتنعة المقدم فيأمنوا وقوعه . التاسع والعشرون ان الموعد به هنا يحتمل في بادي النظر وقوعه حالا بخلافه هناك فان المستقبل متعين لوقوعه لمكان (إن) وظاهر أن التهديد بمحتمل الوقوع في الحال أهول ومتعين الوقوع في الاستقبال أهون . الثلاثون ان ماهنا لايحتمل غير الايعاد بخلاف ماهناك فانه يحتمل ولو على بعد أن يكون المراد به الامتنان بانه (إن اصبح ماؤكم غورا) فلا يأتيكم بماء معين سوى الله تعالى ، ويؤيده ماسن بعده من قول الله ربنا ورب العالمين انتهى فتأمل ولا تغفل والله تعالى الهادي لاسرار كتابه ه

واختيرت المبالغة ههنا على ما قاله بعض المحققين لأن المقام يقتضيها إذ هو لتعداد آيات الآفاق والانفس على وجه يتضمن الدلالة على القدرة والرحمة مع كمال عظمة المتصف بهما ولذا ابتدىء بضمير العظمة مع التأكيد بخلاف ماثمت فانه تتميم للحث على العبادة والترغيب فيها وهو كاف في ذلك ﴿ فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِ ﴾ أي بذلك الماء وهو ظاهر فيما عليه السلف ، وقال الخلف المراد أنشأنا عنده ﴿ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ قدمهما لكثرتهما وكثرة الانتفاع بهما لاسيما في الحجاز والطائف والمدينة ﴿ لَّكُمْ فِيهَا ﴾ أي في الجنات ﴿ فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ ﴾

تتفكهون بها وتتنعمون زيادة على المعتاد من الغذاء الأصلي ، والمراد بها ما عدا ثمرات النخيل والاعناب *

﴿ وَمِنْهَا ﴾ أي من الجنات والمراد من زروعها وثمارها ، ومن ابتدائية وقيل إنها تبعيضية ومضمونها مفعول ﴿ تَأْكُلُونَ ١٩ ﴾ والمراد بالأكل معناه الحقيقي *

ويجوز أن يكون مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا أي ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم من قولهم فلان يأكل من حرفته ، ويجوز أن يعود الضمير ان للنخيل والأعناب أي لكم في ثمراتها أنواع من الفوائد الرطب والعنب والتمر والزبيب والدبس من كل منهما وغير ذلك وطعام تأكلونه فثمرتهما جامعة للتفكه والغذاء بخلاف ثمرة ماعداهما وعلى هذا تكون الفاكهة مطلقة على ثمرتهما *

وذكر الراغب في الفاكهة قولين : الأول أنها الثمار كلها ، والثاني أنها ماعدا العنب والرمان . وصاحب القاموس اختار الأول وقال: قول مخرج التمر والرمان منها مستدلا بقوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان) باطل مردود ، وقد بينت ذلك مبسوطا في اللامع المعلم العجاب اه ، وأنت تعلم أن للفقهاء خلافا في الفاكهة فذهب الامام أبو حنيفة إلى أنها التفاح والبطيخ والمشمش والكمثرى ونحوها لا العنب والرمان والرطب، وقال صاحباه : المستثنيات أيضا فاكهة وعليه الفتوى ، ولاخلاف كما في القهستاني نقلا عن الكرماني في أن اليابس منها كالزبيب والتمر وحب الرمان ليس بفاكهة *

وفي الدر المختار أن الخلاف بين الامام وصاحبيه خلاف عصر فالعبرة فيمن حلف لايأكل الفاكهة العرف فيحنث بأكل مايعد فاكهة عرفا ذكر ذلك الشمني وأقره الغزي ، ولايخفى أن شيئا واحدا يقال له فاكهة في عرف قوم ولايقال له ذلك في عرف آخرين ، ففي النهر عن المحيط ماروى من أن الجوز واللوز فاكهة فهو في عرفهم أما في عرفنا فانه لايؤكل للتفكه اه ، ثم إني لم أر أحدا من اللغويين ولا من الفقهاء عد الدبس فاكهة فتدبر ولاتغفل ﴿ وَشَجَرَةً ﴾ بالنصب عطف على (جنات) ، وقرىء بالرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف ، والاولى تقديره مقدما أي أنشأنا لكم شجرة ﴿ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ﴾ وهو جبل موسى عليه السلام الذي ناجى ربه سبحانه عنده وهو بين مصر وايلة ، ويقال لها اليوم العقبة ، وقيل بفلسطين من أرض الشام ، ويقال له طور سينين ، وجمهور العرب على فتح سين سيناء والمد . وبذلك قرأ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه . ويعقوب . وأكثر السبعة وهو اسم للبقعة . والطور اسم للجبل المخصوص أو لكل جبل وهو مضاف إلى (سيناء) كما أجمعوا عليه . ويقصد تنكيره على الأول كما في سائر الأعلام إذا أضيفت ، وعلى الثاني يكون طور سيناء كمنارة المسجد *

ويجوز أن يكون كامرىء القيس بمعنى أنه جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما على ذلك العلم ، وقيل سيناء اسم لحجارة بعينها أضيف الجبل اليها لوجودها عنده . وروى هذا عن مجاهد . وفي الصحاح طور سيناء جبل بالشام وهو طور أضيف إلى سيناء وهو شجر . وقيل هو اسم الجبل . والاضافة من إضافة العام إلى الخاص كما في جبل أحد *

وحكى هذا القول في البحر عن الجمهور لكن صحح القول بأنه اسم البقعة وهو ممنوع من الصرف للالف

الممدودة فوزنه فعلاء كصحراء ، وقيل : منع من الصرف للعلمية والعجمة ، وقيل : للعلمية والتأنيث بتأويل البقعة ووزنه فيعال لا فعلال إذ لا يوجد هذا الوزن في غير المضاعف في كلام العرب إلا نادرا كخزعال ظلع الابل حكاه الفراء ولم يثبته أبو البقاء والاكثرون على أنه ليس بعربي بل هو أما نبطي أو حبشي واصل معناه الحسن أو المبارك ، وجوز بعض أن يكون عربيا من السناء بالمد وهو الرفعة أو السنا بالقصر وهو النور ه

وتعقبه أبو حيان بان المادتين مختلفتان لأن عين السناء أو السنا نون وعين سيناء ياء ورد بان القائل بذلك يقول إنه فيعال ويجعل عينه النون وياءه مزيدة وهمزته منقلبة عن واو ، وقرأ الحرميان. وأبو عمرو. والحسن (سيناء) بكسر السين والمد وهي لغة لبني كنانة وهو أيضا ممنوع من الصرف للالف الممدودة عند الكوفيين لأنهم يثبتون أن همزة فعلاء تكون للتانيث. وعند البصريين ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أو العلمية والتانيث لأن الف فعلاء عندهم لا تكون للتانيث بل للالحاق بفعلال كعلباء وحرباء وهو ملحق بقرطاس وسرداح وهمزته منقلبة عن واو أو ياء لأن الالحاق يكون بهما ، وقال أبو البقاء: همزة سيناء بالكسر أصل مثل حلاق وليست للتانيث إذ ليس في الكلام مثل حمراء والياء أصل إذ ليس في الكلام سناء وجوز بعضهم أن يكون فيعالا كديماس ، وقرأ الاعمش (سينا) بالفتح والقصر ، وقرىء (سينا) بالكسر والقصر فالفه للتانيث أن لم يكن أعجميا ، والمراد بهذه الشجرة شجرة الزيتون وتخصيصها بالذكر من بين سائر الاشجار لاستقلالها بمنافع معروفة. وقد قيل هي أول شجرة نبتت بعد الطوفان وتعمر كثيرا. في التذكرة انها تدوم ألف عام ولا تبعد صحته لكن علله بقوله : لتعلقها بالكوكب العالي وهو بعيد الصحة. وفي تفسير الخازن قيل تبقى ثلاثة آلاف سنة وتخصيصها بالوصف بالخروج من الطور مع خروجها من سائر البقاع أيضا وأكثر ماتكون في المواضع التي زاد عرضها على ميلها واشتد بردها وكانت جبلية ذا تربة بيضاء اوحمراء لتعظيمها أو لأنه المنشأ الأصلي لها. ولعل جعله للتعظيم أولى فيكون هذا مدحا لها باعتبار مكانها ه

وقوله تعالى : ﴿ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ ﴾ مدحا لها باعتبار ماهي عليه في نفسها ، والباء للملابسة والمصاحبة مثلها في قولك : جاء بثياب السفر وهي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير الشجرة أي تنبت ملتبسة بالدهن وهو عصارة كل ما فيه دسم. والمراد به هنا الزيت وملابستها به باعتبار ملابسة ثمرها فانه الملابس له في الحقيقة ه

وجوز أن تكون الباء متعلقة بالفعل معدية له كما في قولك : ذهبت بزيد كأنه قيل : تنبت الدهن بمعنى تتضمنه وتحصله . ولا يخفى أن هذا وإن صح إلا أن إنبات الدهن غير معروف في الاستعمال ه

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وسلام . وسهل . ورويس . والجحدري (تنبت) بضم التاء المثناة من فوق وكسر الباء على أنه من باب الافعال ، وخرج ذلك على أنه من أنبت بمعنى نبت فالهمزة فيه ليست للتعدية وقد جاء كذلك في قول زهير :

رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم قطينا لهم حتى إذا أنبت البقل

وأنكر ذلك الاصمعي وقال : إن الرواية في البيت نبت بدون همزة مع أنه يحتمل أن تكون همزة أنبت فيه إن كانت للتعدية بتقدير مفعول أي أنبت البقل ثمره أوما يأكلون ، ومنهم من خرج ما في الآية على ذلك وقال : التقدير تنبت زيتونها بالدهن ، والجار والمجرور على هذا في موضع الحال من المفعول أو من الضمير

المستتر فى الفعل ، وقيل : الباء زائدة كما فى قوله تعالى : (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ونسبة الانبات إلى الشجرة بل وإلى الدهن مجازية قال الخفاجى : ويحتمل تعدية أنبت بالباء لمفعول ثان ٥

وقرأ الحسن . والزهرى . وابن هرمز (تنبت) بضم أوله وفتح ماقبل آخره مبنيا للمفعول، والجار والمجرور فى موضع الحال، وقرأ زر بن حبيش (تنبت) من الافعال (الدهن) بالنصب وقرأ سليمان بن عبد الملك . والأشهب (بالدهان) جمع دهن كرماح جمع رمح، وماورووا من قراءة عبد الله تخرج الدهن وقراءة أبى تثمر بالدهن محمول على التفسير على ما فى البحر لمخالفته سواد المصحف المجمع عليه ولأن الرواية الثابتة عنهما كقراءة الجمهور ٥

﴿ وَصِبْغٍ لِلْآكِلِينَ ٢٠ ﴾ معطوف على الدهن، ومغايرته له التى يقتضيها العطف باعتبار المفهوم وإلا فذاتهما واحدة عند كثير من المفسرين، وقد جاء كثيرا تنزيل تغاير المفهومين منزلة تغاير الذاتين، ومنه قوله :

إلى الملك القرم وابن الهمام   وليث الكتيبة فى المزدحم

والمعنى تنبت بالشىء الجامع بين كونه دهن يدهن به ويسرج منه و كونه إداما يصبغ فيه الخبز أى يغمس للائتدام قال فى المغرب يقال : صبغ الثوب بصبغ حسن وصباغ ومنه الصبغ والصباغ من الادام لأن الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت، وظاهر هذا اختصاصه بكل ادام مائع وبه صرح فى المصباح وصرح بعضهم بأن اطلاق الصبغ على ذلك مجاز ، ولعل فى كلام المغرب نوع إشارة اليه. وروى عن مقاتل أنه قال : الدهن الزيت والصبغ الزيتون وعلى هذا يكون العطف من عطف المتغايرين ذاتا وهو الأكثر فى العطف، ولا بد أن يقال عليه: إن الصبغ الادام مطلقا وهو ما يؤكل تبعا للخبز فى الغالب مائعا كان أم جامدا والزيتون أكثر ما يأكله الفقراء فى بلادنا تبعا للخبز والاغنياء يأكلونه تبعا لنحو الارز وقلما يأكلونه تبعا للخبز، وأنا مشغوف به مذ أنا يافع فكثيرا ما آكله تبعا واستقلالا، وأما الزيت فلم أر فى أهل بغداد من اصطبغ منه وشذ من أكل منهم طعاما هو فيه وأكثرهم يعجب ممن يأكله ومنشأ ذلك قلة وجوده عندهم وعدم الفهم له فتعافه نفوسهم وقد كنت قديما تعافه نفسى وتدريجا ألفته والحمد لله تعالى، فقد كان ﷺ يأكله. وصح أنه ﷺ طبخ له لسان شاة بزيت فأكل منه ، وأخرج أبو نعيم فى الطب عن أبى هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ كلوا الزيت وادهنوا به فإنه شفاء من سبعين داء منها الجذام » وأخرج الترمذى فى الاطعمة عن عمر رضى الله تعالى عنه مرفوعا «كلوا الزيت وادهنوا به فإنه يخرج من شجرة مباركة» لكن قال بعضهم : هذا الأمر لمن قدر على استعماله ووافق مزاجه وهو كذلك فلا اعتراض على من لم يوافق مزاجه فى عدم استعماله بل الظاهر حرمة استعماله عليه إن أضر به كما قالوا بحرمة استعمال الصفراوى للعسل ولا فرق فى ذلك بين الأكل والادهان فان الادهان به قد يضر كالأكل ، قال ابن القيم : الدهن فى البلاد الحارة كالحجاز من أسباب حفظ الصحة وإصلاح البدن وهو كالضرورى لأهلها وأما فى البلاد الباردة فضار وكثرة دهن الرأس بالزيت فيها فيه خطر على البصر انتهى ٥

وقرأ عامر بن عبد الله (وصباغا) وهو بمعنى صبغ كما مرت اليه الاشارة ومنه دبغ ودباغ . ونصبه بالعطف على موضع (بالدهن) وفى تفسير ابن عطية وقرأ عامر بن عبد قيس ومتاعا للآكلين وهو محمول على التفسير ٥

﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِى الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ﴾ بيان للنعم الواصلة اليهم من جهة الحيوان إثر بيان النعم الفائضة من جهة الماء والنبات وقد بين أنها مع كونها فى نفسها نعمة ينتفعون بها على وجوه شتى عبرة لابد من أن

يعتبروا بها ويستدلوا بأحوالها على عظم قدرة الله عز وجل وسابغ رحمته ويشكروه ولا يكفروه . وخص هذا بالحيوان لما أن محل العبرة فيه أظهر ه

وقوله تعالى : ﴿ نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ تفصيل لما فيها من مواقع العبرة . وما في بطونها عبارة إما عن الألبان فمن تبعيضية والمراد بالبطون الأجواف فإن اللبن في الضروع أو عن العلف الذي يتكون منه اللبن فمن ابتدائية والبطون على حقيقتها . وأيا ما كان فضمير (بطونها) للانعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكل لا للاناث منها على الاستخدام لأن عموم ما بعده يأباه . وقرىء بفتح النون وبالتاء أي تسقيكم الأنعام ه

﴿ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ ﴾ غير ما ذكر من أصوافها وأشعارها وأوبارها ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ٢١ ﴾ الظاهر أن الأكل على معناه الحقيقي ومن تبعيضية لأن من أجزاء الأنعام ما لا يؤكل . وتقديم المعمول للفاصلة أو للحصر الاضافي بالنسبة إلى الخيل ونحوها أو الحصر باعتبار ما في (تأكلون) من الدلالة على العادة المستمرة . وكان هذا بيان لانتفاعهم بأعيانها وما قبله بيان لانتفاعهم بمرافقها وما يحصل منها . ويجوز عندي ولم أر من صرح به أن يكون الأكل مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا كما سمعت قبل أي ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم ه

﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ٢٢ ﴾ في البر والبحر بأنفسكم وأثقالكم . وضمير (عليها) للانعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكل أيضا . ويجوز أن يكون لها باعتبار أن المراد بها الابل على سبيل الاستخدام لأنها هي المحمول عليها عندهم والمناسبة للفلك فإنها سفائن البر قال ذو الرمة في صيدحه :

ه سفينة بر تحت خدي زمامها ه وهذا مما لا بأس به . وأما حمل الأنعام من أول الأمر على الابل فلا يناسب مقام الامتنان ولا سياق الكلام ، وفي الجمع بينها وبين الفلك في إيقاع الحمل عليها مبالغة في تحملها للحمل ، قيل : وهذا هو الداعي إلى تأخير هذه المنفعة مع كونها من المنافع الخاصة بها عن ذكر منفعة الأكل المتعلقة بعينها ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ شروع في بيان إهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدد سبحانه من النعم وما حاق بهم من زوالها وفي ذلك تخويف لقريش ه

وتقديم قصة نوح عليه السلام على سائر القصص مما لا يخفى وجهه ، وفي إيرادها إثر قوله تعالى (وعليها وعلى الفلك تحملون) من حسن الموقع ما لا يوصف ، وتصديرها بالقسم لاظهار كمال الاعتناء بمضمونها ، والكلام في نسب نوح عليه السلام ومدة لبثه في قومه ونحو ذلك قد مر ، والأصح أنه عليه السلام لم تكن رسالته عامة بل أرسل إلى قوم مخصوصين ﴿ فَقَالَ ﴾ متعطفا عليهم ومستميلا لهم إلى الحق ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ أي اعبدوه وحده كما يفصح عنه قوله تعالى في سورة هود (ألا تعبدوا إلا الله) وترك التقييد به للايذان بأنها هي العبادة فقط وأما العبادة مع الاشراك فليست من العبادة في شيء رأسا ، وقوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ﴾ استئناف مسوق لتعليل العبادة المأمور بها أو تعليل الأمر بها ، و(غيره) بالرفع صفة لإله باعتبار محله الذي هو الرفع على أنه فاعل بلكم ، أو مبتدأ خبره (لكم) أو محذوف و(لكم) للتخصيص والتبيين أي ما لكم في الوجود إله غيره تعالى . وقرىء (غيره) بالجر اعتبارا للفظ (إله) ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٢٣ ﴾ الهمزة لانكار الواقع واستقباحه والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام أي أتعرفون ذلك أي مضمون قوله تعالى (ما لكم من إله

غيره) فلا تتقون عذابه تعالى الذي يستوجبه ما أنتم عليه من ترك عبادته سبحانه وحده واشراككم به عز وجل في العبادة ما لا يستحق الوجود لولا إيجاد الله تعالى إياه فضلا عن استحقاق العبادة فالمنكر عدم الاتقاء مع تحقق ما يوجبه ، ويجوز أن يكون التقدير ألا تلاحظون فلا تتقون فالمنكر كلا الامرين فالمبالغة حينئذ في الكمية وفي الاول في الكيفية ، وتقدير مفعول (تتقون) حسبما أشرنا اليه أولى من تقدير بعضهم إياه زوال النعم ولا نسلم أن المقام يقتضيه كما لا يخفى ﴿ فَقَالَ الْمَلَأُ ﴾ أي الاشراف ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ ﴾ وصف الملأ بالكفر مع اشتراك الكل فيه للايذان بكمال عراقتهم وشدة شكيمتهم فيه ، وليس المراد من ذلك الا ذمهم دون التمييز عن اشراف آخرين آمنوا به عليه السلام إذ لم يؤمن به أحد من أشرافهم كما يفصح عنه قوله : (ما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا) وقال الخفاجي : يصح أن يكون الوصف بذلك للتمييز وإن لم يؤمن بعض اشرافهم وقت التكلم بهذا الكلام لأن من أهله عليه السلام المتبعين له أشرافا ، وأما قوله (ما نراك) الخ فعلى زعمهم أو لقلة المتبعين له من الاشراف ، وأياما كان فالمعنى فقال الملأ لعوامهم ﴿ مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ أي في الجنس والوصف من غير فرق بينكم وبينه وصفوه عليه السلام بذلك مبالغة في وضع رتبته العالية وحطها عن منصب النبوة ، ووصفوه بقوله سبحانه ﴿ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ﴾ اغضابا للمخاطبين عليه عليه السلام واغراء لهم على معاداته ، والتفضل طلب الفضل وهو كناية عن السيادة كأنه قيل : يريد أن يسودكم ويتقدمكم بادعاء الرسالة مع كونه مثلكم ، وقيل : صيغة التفعل مستعارة للكمال فانه ما يتكلف له يكون على أكمل وجه فكأنه قيل : يريد كمال الفضل عليكم ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً ﴾ بيان لعدم رسالة البشر على الاطلاق على زعمهم الفاسد بعد تحقيق بشريته عليه السلام أي ولو شاء الله تعالى ارسال الرسول لأرسل رسلا من الملائكة وإنما قيل (لأنزل) لأن ارسال الملائكة لا يكون الا بطريق الانزال فمفعول المشيئة مطلق الارسال المفهوم من الجواب لا نفس مضمونه كما في قوله تعالى (ولو شاء الله لهداكم) ولا بأس في ذلك ، وأما القول بأن مفعول المشيئة إنما يحذف إذا لم يكن أمرا غريبا بأن كان مضمون الجزاء فهو ضابطة للحذف المطرد فيه لا مطلقا فانه كسائر المفاعيل يحذف ويقدر بحسب القرائن ، وعلى هذا يجوز أن يقال : التقدير ولو شاء الله تعالى عبادته وحده لأنزل ملائكة يبلغونا ذلك عنه عز وجل وكان هذا منهم طعن في قوله عليه السلام لهم (اعبدوا الله) وكذا قوله تعالى ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ٢٤ ﴾ بل هو طعن فيما ذكر على التقدير الاول أيضا وذلك بناء على أن (هذا) اشارة إلى الكلام المتضمن الامر بعبادة الله عز وجل خاصة والكلام على تقدير مضاف أي ما سمعنا بمثل هذا الكلام في آبائنا الماضين قبل بعثته عليه السلام ، وقدر المضاف لأن عدم السماع بكلام نوح المذكور لا يصلح للرد فان السماع بمثله كاف للقبول ، وقيل : الاشارة إلى نفس هذا الكلام مع قطع النظر عن المشخصات فلا حاجة إلى تقدير المضاف وهو كلام وجيه ، ثم ان قولهم هذا إما لكونهم وآباؤهم في فترة وإما لفرط غلوهم في التكذيب والعناد وانهماكهم في الغي والفساد ، وأياما كان ينبغي أن يكون هو الصادر عنهم في مبادي دعوته عليه السلام كما ينبيء عنه الفاء الظاهرة في التعقيب في قوله تعالى (فقال الملأ) الخ *

وقيل : (هذا) اشارة إلى نوح عليه السلام على معنى ما سمعنا بخبر نبوته ، وقيل : إلى اسمه وهو لفظ نوح

والمعنى لو كان نبيا لكان له ذكر فى آبائنا الاولين ، وعلى هذين القولين يكون قولهم المذكور من متأخرى قومه المولودين بعد بعثته بمدة طويلة فيكون المراد من آبائهم الاولين من مضى قبلهم فى زمنه عليه الصلاة والسلام، وصدور ذلك عنهم فى أواخر أمره عليه السلام وقيل: بعد مضى آبائهم ولا يلزم أن يكون فى الاواخر، وعليهما أيضا يكون قولهم ﴿إِنْ هُوَ﴾ أى ما هو ﴿إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾ أى جنون أو جن يخبلونه ولذلك يقول ما يقول ﴿فَتَرَبَّصُوا بِهِ﴾ فاحتملوه واصبروا عليه وانتظروا ﴿حَتَّىٰ حِينٍ ٢٥﴾ لعله يفيق مما هو فيه محمولا على ترامى أحوالهم فى المكابرة والعناد واضرابهم عما وصفوه عليه السلام به من البشرية وارادة التفضل إلى وصفه بما ترى وهم يعرفون أنه عليه السلام أرجح الناس عقلا وأرزنهم قولا ، وهو على ما تقدم محمول على تناقض مقالاتهم الفاسدة قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون

﴿قَالَ﴾ استئناف بيانى كأنه قيل : فاذا قال عليه السلام بعد ما سمع منهم هذه الاباطيل ؟ فقيل : قال لما رآهم قد أصروا على ما هم فيه وتمادوا على الضلال حتى يئس من ايمانهم بالكلية وقد أوحى اليه (أنه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن) ﴿رَبِّ انصُرْنِي﴾ باهلاكهم بالمرة بناء على أنه حكاية اجمالية لقوله عليه السلام (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا) الخ ، والباء فى قوله تعالى ﴿بِمَا كَذَّبُونِ ٢٦﴾ للسببية أو للبدل وما مصدرية أى بسبب تكذيبهم إياى أو بدل تكذيبهم ، وجوز أن تكون الباء آلية وما موصولة أى انصرنى بالذى كذبونى به وهو العذاب الذى وعدتهم إياه ضمن قولى (إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وحاصله انصرنى بانجاز ذلك ، ولا يخفى ما فى حذف مثل هذا العائد من الكلام . وقرأ أبو جعفر . وابن محيصن (رب) بضم الباء ولا يخفى وجهه ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ﴾ عقيب ذلك ، وقيل : بسبب ذلك ﴿أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ﴾ (أن) مفسرة لما فى الوحى من معنى القول ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ ملتبسا بمزيد حفظنا ورعايتنا لك من التعدى أو من الزيغ فى الصنع ﴿وَوَحْيِنَا﴾ وأمرنا وتعليمنا لكيفية صنعها ، والفاء فى قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ لترتيب مضمون ما بعدها على اتمام صنع الفلك ، والمراد بالامر العذاب كما فى قوله تعالى (لا عاصم اليوم من أمر الله) فهو واحد الامور لا الامر بالركوب فهو واحد الاوامر كما قيل ، والمراد بمجيئه كمال اقترابه أو ابتداء ظهوره أى إذا جاء اثر تمام الفلك عذابنا ، وقوله سبحانه ﴿وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ بيان وتفسير لمجىء الامر . روى أنه قيل له عليه السلام إذا فار التنور اركب أنت ومن معك وكان تنور آدم عليه السلام فصار إلى نوح عليه السلام فلما نبع منه الماء اخبرته امرأته فركبوا . واختلفوا فى مكانه فقيل كان فى مسجد الكوفة أى فى موضعه عن يمين الداخل من باب كندة اليوم ، وقيل : كان فى عين وردة من الشام ، وقيل : بالجزيرة قريبا من الموصل ، وقيل : التنور وجه الارض ، وقيل : فار التنور مثل كحمى الوطيس ، وعن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر (فار التنور) بطلع الفجر فقيل : معناه إن فوران التنور كان عند طلوع الفجر وفيه بعد ، وتمام الكلام فى ذلك قد تقدم لك .

﴿فَاسْلُكْ فِيهَا﴾ أى أدخل فيها يقال سلك فيه أى دخل فيه وسلكه فيه أى أدخله فيه ، ومنه قوله تعالى (ما سلككم فى سقر) ﴿مِن كُلٍّ﴾ أى من كل أمة ﴿زَوْجَيْنِ﴾ أى فردين مزدوجين كما يعرب عنه قوله تعالى

﴿ اثنين ﴾ فانه ظاهر فى الفردين دون الجنسين •

وقرأ أكثر القراء من (كل زوجين) بالاضافة على أن المفعول (اثنين) أى اسلك من كل أمتى الذكر والانثى واحدين مزدوجين كجمل وناقة وحصان ورمكة . روى أنه عليه السلام لم يحمل فى الفلك من ذلك إلا ما يلد ويبيض وأما ما يتولد من العفونات كالبق والذباب والدود فلم يحمل شيئا منه ، ولعل نحو البغال ملحقة فى عدم الحمل بهذا الجنس لأنه يحصل بالتوالد من نوعين فالحمل منهما مغن عن الحمل منه إذا كان الحمل لئلا ينقطع النوع كما هو الظاهر فيحتاج إلى خلق جديد كما خلق فى ابتداء الأمر . والآية صريحة فى أن الأمر بالادخال كان قبل صنعه الفلك ، وفى سورة هود (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين) فالوجه أن يحمل على أنه حكاية لأمر آخر تنجيزى ورد عند فوران التنور الذى نيط به الأمر التعليقى اعتناء بشأن المأمور به أو على أن ذلك هو الأمر السابق بعينه لكن لما كان الأمر التعليقى قبل تحقق المعلق به فى حق إيجاب المأمور به بمنزلة العدم جعل كأنه إنما حدث عند تحققه فحكى على صورة التنجيز ﴿ وَأَهْلَكَ ﴾ قيل عطف على (اثنين) على قراءة الاضافة وعلى (زوجين) على قراءة التنوين ، ولا يخفى اختلال المعنى عليه فهو منصوب بفعل معطوف على (فاسلك) أى واسلك أهلك ، والمراد بهم أمة الاجابة الذين آمنوا به عليه الصلاة والسلام سواء كانوا من ذوى قرابته أم لا وجاء إطلاق الأهل على ذلك ، وإنما حمل عليه هنا دون المعنى المشهور ليشمل من آمن ممن ليس ذا قرابة فانهم قد ذكروا فى سورة هود والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وعلى هذا يكون قوله تعالى ﴿ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ ﴾ استثناء منقطعا ، واختار بعضهم حمل الاهل على المشهور وإرادة امرأته وبنيه منه كما فى سورة هود وحينئذ يكون الاستثناء متصلا كما كان هناك ، وعدم ذكر من آمن لئلا اكتفاء بالتصريح به ثمت مع دلالة ما فى الاستثناء وكذا ما بعده على أنه ينبغى ادخاله ، وتأخير الأمر بادخال الأهل عن التقديرين عما ذكر من ادخال الازواج لأن ادخال الازواج يحتاج إلى مزاولة الأعمال منه عليه السلام وإلى معاونة أهله إياه وأما هم فانما يدخلون باختيارهم ، ولأن فى المؤخر ضرب تفصيل بذكر الاستثناء وغيره فتقديمه يخل بتجاوب النظم الكريم ، والمراد بالقول القول بالاهلاك ، والمراد بسبق ذلك تحققه فى الازل أو كتابة ما يدل عليه فى اللوح المحفوظ قبل أن تخلق الدنيا ، وجىء بعلى لكون السابق ضارا كما جىء باللام فى قوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) لكون السابق نافعا ﴿ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ أى لا تكلمنى فيهم بشفاعة وانجاء لهم من الغرق ونحوه ، وإذا كان المراد بهم من سبق عليه القول فالاظهار فى مقام الاضمار لا يخفى وجهه ﴿ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ٢٧ ﴾ تعليل للنهى أو لما ينبىء عنه من عدم قبول الشفاعة لهم أى أنهم مقضى عليهم بالاغراق لا محالة لظلمهم بالاشراك وسائر المعاصى ومن هذا شأنه لا ينبغى أن يشفع له أو يشفع فيـــه وكيف ينبغى ذلك وهلاكه من النعم التى يؤمر بالحمد عليها كما يؤذن به قوله تعـــالى ﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ ﴾ من أهلك وأتباعك ﴿ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٢٨ ﴾ فان الحمد على الانجاء منهم متضمن للحمد على إهلاكهم ، وإنما قيل ما ذكر ولم يقل فقل الحمد لله الذى أهلك القوم الظالمين لأن نعمة الانجاء أتم ، وقال الخفاجى : إن فى ذلك إشارة إلى أنه لا ينبغى المسرة بمصيبة

أحد ولو عدوا من حيث كونها مصيبة له بل لما تضمنته من السلامة من ضرره أو تطهير الأرض من وسخ شركه وإضلاله *

وأنت تعلم أن الحمد هنا رديف الشكر فاذا خص بالنعمة الواصلة إلى الشاكر لا يصح أن يتعلق بالمصيبة من حيث أنها مصيبة وهو ظاهر ، وفي أمره عليه السلام بالحمد على نجاة أتباعه إشارة إلى أنه نعمة عليه أيضاً ه

﴿ وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي ﴾ في الفلك ﴿ مُنزَلًا ﴾ أي إنزالا أو موضع إنزال ﴿ مُّبَارَكًا ﴾ يتسبب لمزيد الخير في الدارين ﴿ وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ ٢٩ ﴾ أي من يطلق عليه ذلك، والدعاء بذلك إذا كان بعد الدخول فالمراد إدامة ذلك الانزال ولعل المقصود إدامة البركة ، ويجوز أن يكون دعاء بالتوفيق للنزول في أبرك منازلها لأنها واسعة ، وإن كان قبل الدخول فالأمر واضح . وروى جماعة عن مجاهد أن هذا دعاء أمر نوح عليه السلام أن يقوله عند النزول من السفينة فالمعنى رب أنزلني منها في الأرض منزلا الخ ، وأخذ منه قتادة ندب أن يقول راكب السفينة عند النزول منها (رب أنزلني) الخ ، واستظهر بعضهم الأول إذ العطف ظاهر في أن القولين وقت الاستواء ، وأعاد (قل) لتعدد الدعاء ، والاول متضمن دفع مضرة ولذا قدم وهذا لجلب منفعة *

وأمره عليه السلام أن يشفع دعاءه بما يطابقه من ثنائه عز وجل توسلا به إلى الاجابة فان الثناء على المحسن يكون مستدعيا لاحسانه . وقد قالوا : الثناء على الكريم يغني عن سؤاله ، وإفراده عليه السلام بالأمر مع شركة الكل في الاستواء لاظهار فضله عليه السلام وأنه لا يليق غيره منهم للقرب من الله تعالى والفوز بعز الحضور في مقام الاحسان مع الايماء إلى كبريائه عز وجل وأنه سبحانه لا يخاطب كل أحد من عباده والاشعار بأن في دعائه عليه السلام وثنائه مندوحة عما عداه *

وقرأ أبو بكر . والمفضل . وأبو حيوة . وابن أبي عبلة . وأبان (منزلا) بفتح الميم وفتح الزاي أي مكان نزول . وقرأ أبو بكر عن عاصم (منزلا) بفتح الميم وكسر الزاي . قال أبو علي : يحتمل أن يكون المنزل على هذه القراءة مصدرا وأن يكون موضع نزول ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ ﴾ الذي ذكر مما فعل به عليه السلام وبقومه ﴿ لَآيَاتٍ ﴾ جليلة يستدل بها أولوا الأبصار ويعتبر ذوو الاعتبار ﴿ وَإِن كُنَّا لَمُبْتَلِينَ ٣٠ ﴾ إن مخففة من ان واللام فارقة بينها وبين إن النافية وليست إن نافية واللام بمعنى إلا والجملة حالية أي وإن الشأن كنا مصيبين قوم نوح ببلاء عظيم وعقاب شديد أو مختبرين بهذه الآيات عبادنا لننظر من يعتبر ويتذكر ، والمراد معاملين معاملة المختبر وهذا كقوله تعالى : (ولقد تركناها آية فهل من مدكر) ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ ﴾ أي من بعد إهلاك قوم نوح عليه السلام ﴿ قَرْنًا آخَرِينَ ٣١ ﴾ هم عاد أو ثمود ﴿ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ هو هود أو صالح عليهما السلام ، والأول هو المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واليه ذهب أكثر المفسرين ، وأيد بقوله تعالى حكاية عن هود (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) وبمجيء قصة عاد بعد قصة قوم نوح في سورة الاعراف وسورة هود وغيرهما ، واختار أبو سليمان الدمشقي . والطبري الثاني واستدلا عليه بذكر الصيحة آخر القصة والمعروف أن قوم صالح هم المهلكون بها دون قوم هود ، وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى ، وجعل القرن ظرفا للارسال كما في قوله تعالى (كذلك ارسلناك

فى أمة) لاغاية له كما فى قوله تعالى (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه) للايذان من أول الامر أن من أرسل إليهم لم يأتهم من غير مكانهم بل إنما نشأ فيما بين اظهرهم ، و(أن) فى قوله تعالى ﴿ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ مفسرة لتضمن الارسال معنى القول أى قلنا لهم على لسان الرسول اعبدوا الله ، وجوز كونها مصدرية ولامانع من وصلها بفعل الامر وقبلها جار مقدر أى أرسلنا فيهم رسولا بأن اعبدوا الله وحده ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٣٢ ﴾ الكلام فيه كالكلام فى نظيره المار فى قصة نوح عليه السلام ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ ﴾ أى الاشراف ﴿ مِنْ قَوْمِهِ ﴾ بيان لهم ، وقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ ﴾ أى بلقاء مافيها من الحساب والثواب والعقاب أو بالمعاد أو بالحياة الثانية صفة للملأ جىء بها ذما لهم وتنبيها على غلوهم فى الكفر ، ويجوز أن تكون للتمييز إن كان فى ذلك القرن من آمن من الأشراف ، وتقديم (من قومه) هنا على الصفة مع تأخيره فى القصة السابقة لئلا يطول الفصل بين البيان والمبين لو جىء به بعد الصفة وما فى حيزها مما تعلق بالصلة مع ما فى ذلك من توهم تعلقه بالدنيا أو يفصل بين المعطوف والمعطوف عليه لو جىء به بعد الوصف وقبل العطف كذا قيل .

وتعقب بأنه لاحاجة إلى ارتكاب جعل (الذين) صفة الملأ وابداء نكتة للتقديم المذكور مع ظهور جواز جعله صفة لقومه . ورد بأن الداعى لارتكابه عطف قوله تعالى ﴿ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أى نعمناهم ووسعنا عليهم فيها على الصلة فيكون صفة معنى الموصوف بالموصول والمتعارف إنما هو وصف الاشراف بالمترفين دون غيرهم وكذا الحال إذا لم يعطف وجعل حالا من ضمير (كذبوا) وأنت تعلم أنا لانسلم أن المتعارف إنما هو وصف الأشراف بالمترفين ولئن سلمنا فوصفهم بذلك قد يبقى مع جعل الموصول صفة لقومه بأن يجعل جملة (أترفناهم) حالا من (الملأ) بدون تقدير قد أو بتقديرها أى قال الملأ فى حق رسولهم ﴿ مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ الخ فى حال احساننا عليهم .

نعم الظاهر لفظا عطف جملة (أترفناهم) على جملة الصلة ، والأبلغ معنى جعلها حالا من الضمير لافادته الاساءة إلى من أحسن وهو أقوى فى الذم ، وجىء بالواو العاطفة فى (وقال الملأ) هنا ولم يجاء بها بل جىء بالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا فى موضع آخر لأن مانحن فيه حكاية لتفاوت مابين المقالتين أعنى مقالة المرسل ومقالة المرسل إليهم لا حكاية المقاولة لأن المرسل إليهم قالوا ماقالوا بعضهم لبعض وظاهر إباء ذلك الاستئناف وأما هنالك فيحق الاستئناف لأنه فى حكاية المقاولة بين المرسل والمرسل إليهم واستدعاء مقام المخاطبة ذلك كذا فى الكشف ، ولايحسم مادة السؤال إذ يقال معه : لم حكى هنالك المقاولة ، وهنا التفاوت بين المقالتين ولم يعكس ؟ ومثل هذا يرد على من علل الذكر هنا والترك هناك بالتفنن بأن يقال : إنه لو عكس بأن ترك هنا وذكر هناك لحصل التفنن أيضا ، وأنا لم يظهر لى السر فى ذلك ، وأما الاتيان بالواو هنا والفاء فى (فقال الملأ) فى قصة نوح عليه السلام فقد قيل : لعله لأن كلام الملأ هنا لم يتصل بكلام رسولهم بخلاف كلام قوم نوح عليه السلام والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

ولايخفى ما فى قولهم (ماهذا) الخ من المبالغة فى توهين أمر الرسول عليه السلام وتهوينه قاتلهم الله

ما أجاهم ، وقوله تعالى ﴿يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ٣٣﴾ تقرير للماثلة ، والظاهر أن (ما) الثانية موصولة والعائد اليها ضمير مجرور حذف مع الجار لدلالة ما قبله عليه والحذف هنا مثله في قولك: مررت بالذي مررت في استيفاء الشرائط ، وحسنه هنا كون (تشربون) فاصلة •

وفي التحرير زعم الفراء حذف العائد المجرور مع الجار في هذه الآية وهذا لا يجوز عند البصريين ، والآية إما لا حذف فيها أو فيها حذف المفعول فقط لأن ما إذا كانت مصدرية لم تحتج إلى عائد وإن كانت موصولة فالعائد المحذوف ضمير منصوب على المفعولية متصل بالفعل والتقدير مما تشربونه اه ، وهذا تخريج على قاعدة البصريين ويفوت عليه فصاحة معادلة التركيب على أن الوجه الأول محوج إلى تأويل المصدر باسم المفعول وبعد ذلك يحتاج إلى تكلف لصحة المعنى ويحتاج إلى ذلك التكلف على الوجه الثاني أيضا إذ لا يشرب أحد من مشروبهم ولا من الذي يشربونه وإنما يشرب من فرد آخر من الجنس فلابد من إرادة الجنس على الوجهين •

﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ﴾ فيما ذكر من الأحوال والصفات أي إن امتثلتم بأوامره ﴿إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ ٣٤﴾ عقولكم ومغبونون في آرائكم حيث أذللتم أنفسكم ، واللام موطئة للقسم وجملة (إنكم لخاسرون) جواب القسم ، و(إذا) فيما أميل إليه ظرفية متعلقة بما تدل عليه النسبة بين المبتدأ والخبر من الثبوت أو بالخبر واللام لا تمنع عن العمل في مثل ذلك ، وجواب الشرط محذوف دل عليه المذكور •

قال أبو حيان: ولو كان هذا هو الجواب لزمت الفاء فيه بأن يقال: فانكم الخ بل لو كان بالفاء في تركيب غير القرآن الكريم لم يكن ذلك التركيب جائزا إلا عند الفراء ، والبصريون لا يجيزونه وهو عندهم خطأ اه •

وذكر بعضهم أن (إذا) هنا للجزاء والجواب وتكلف لذلك ولا يدعو إليه سوى ظن وجوب اتباع المشهور وأن الحق في أمثال هذه المقامات منحصر فيما عليه الجمهور ، وفي همع الهوامع وكذا في الاتقان للجلال السيوطي في هذا البحث ما ينفعك مراجعته فراجعه ﴿أَيَعِدُكُمْ﴾ استئناف مسوق لتقرير ما قبله من زجرهم عن اتباعه عليه السلام بانكار وقوع مايدعوهم للايمان به واستبعاده ، وقوله تعالى ﴿أَنَّكُمْ﴾ على تقدير حرف الجر أي بانكم ، ويجوز أن لا يقدر نحو وعدتك الخير ﴿إِذَا مِتُّمْ﴾ بكسر الميم من مات يمات ، وقريء بضمها من مات يموت ﴿وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا﴾ أي وكان بعض أجزائكم من اللحم ونظائره ترابا وبعضها عظاما نخرة مجردة عن اللحوم والأعصاب ، وتقديم التراب لعراقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية أو وكان متقدموكم ترابا صرفا ومتأخروكم عظاما ، وقوله تعالى ﴿أَنَّكُمْ﴾ تأكيد لأنكم الأول لطول الفصل بينه وبين خبره الذي هو قوله تعالى ﴿مُخْرَجُونَ ٣٥﴾ وإذا ظرف متعلق به أي أيعدكم أنكم مخرجون من قبوركم أحياء كما كنتم أولا إذا متم وكنتم ترابا •

واختار هذا الاعراب الفراء والجرمي والمبرد ، ولا يلزم من ذلك كون الاخراج وقت الموت كما لا يخفى خلافا لما توهمه أبو نزار الملقب بملك النحاة . ورده السخاوي ونقله عنه الجلال السيوطي في الأشباه والمنقول عن سيبويه أن (أنكم) بدل من (أنكم) الأول وفيه معنى التأكيد وخبر أن الأول محذوف لدلالة خبر الثانية عليه أي أيعدكم أنكم تبعثون إذا متم وهذا الخبر المحذوف هو العامل في إذا ، ولا يجوز أن يكون

هو الخبر لأن ظرف الزمان لا يخبر به عن الجثة ، وإذا أول بحذف المضاف أى إن إخراجكم إذا متم جاز ، وكان المبرد يأبى البدل لكونه من غير مستقل إذلم يذكر خبر أن الأولى •

وذهب الأخفش إلى أن (أنكم مخرجون) مقدر بمصدر مرفوع بفعل محذوف تقديره يحدث إخراجكم ، فعلى هذا التقدير يجوز أن تكون الجملة الشرطية خبر (أنكم) الأول ويكون جواب (إذا) ذلك الفعل المحذوف ، ويجوز أن يكون ذلك الفعل هو خبر أن ويكون عاملا فى إذا ، وبعضهم يحكى عن الأخفش أنه يجعل (أنكم مخرجون) فاعلا باذا كما يجعل الخروج فى قولك : يوم الجمعة الخروج فاعلا بيوم على معنى يستقر الخروج يوم الجمعة •

وجوز بعضهم ان يكون (أنكم مخرجون) مبتدأ و(إذا متم) خبرا على معنى إخراجكم إذامتم وتجعل الجملة خبر أن الأولى ، قال فى البحر : وهذا تخريج سهل لاتكلف فيه ونسبه السخاوى فى سفر السعادة إلى المبرد ، والذى يقتضيه جزالة النظم الكريم ماذكرناه عن الفراء ومن معه .وفى قراءة عبدالله (أيعدكم إذا متم) باسقاط (أنكم) الأولى ﴿هَيْهَاتَ﴾ اسم لبعد وهو فى الأصل اسم صوت وفاعله مستتر فيه يرجع للتصديق أو الصحة أو الوقوع أو نحو ذلك مما يفهمه السياق فكأنه قيل بعد التصديق أو الصحة أو الوقوع ، وقوله تعالى ﴿هَيْهَاتَ﴾ تكرير لتأكيد البعد ، والغالب فى هذه الكلمة مجيئها مكررة وجاءت غير مكررة فى قول جرير :

• وهيهات خل بالعقيق نواصله • وقوله سبحانه ﴿لِمَا تُوعَدُونَ ٣٦﴾ بيان لمرجع ذلك الضمير فاللام متعلقة بمقدر كما فى سقيا له أى التصديق أو الوقوع المتصف بالبعد كائن لما توعدون ، ولا ينبغى أن يقال : إنه متعلق بالضمير الراجع إلى المصدر كما فى قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم   وماهو عنها بالحديث المرجم

فان إعمال ضمير المصدر وإن ذهب اليه الكوفيون نادر جدا لا ينبغى أن يخرج عليه كلام الله تعالى ، وقيل : لم يثبت والبيت قابل للتأويل وهذا كله مع كون الضمير بارزا فاظنك إذا كان مستترا ، والقول بأن الفاعل محذوف وليس بضمير مستتر وهو مصدر كالوقوع والتصديق والجار متعلق به مما لا ينبغى أن يلتفت إليه أصلا لاسيما إذا كان ذلك المصدر المحذوف معرفا كما لا يخفى ، ويجوز أن يكون الفاعل ضمير البعد واللام للبيان كأنه قيل ، فعل البعد ووقع ثم قيل لماذا • فقيل : لما توعدون ، وقيل : فاعل (هيهات) ماتوعدون واللام سيف خطيب ، وأيد بقراءة ابن أبى عبلة (هيهات هيهات ماتوعدن) بغير لام . ورد بأنها لم تعهد زيادتها فى الفاعل ، وقيل : هيهات بمعنى البعد وهو مبتدأ مبنى اعتبارا لأصله خبره (لما توعدون) أى البعد كائن لما توعدون ونسب هذا التفسير للزجاج •

وتعقبه فى البحر بأنه ينبغى أن يكون تفسير معنى لاتفسير إعراب لأنه لم تثبت مصدرية (هيهات) •

وقرأ هرون عن أبى عمرو (هيهاتا هيهاتا) بفتحهما منونتين للتنكير كما فى سائر أسماء الأفعال إذا نونت فهو اسم فعل نكرة ، وقيل : هو على هذه القراءة اسم متمكن منصوب على المصدرية . وقرأ أبو حيوة . والأحمر بالضم والتنوين ، قال صاحب اللوامح : يحتمل على هذا أن تكون (هيهات) اسما متمكنا مرتفعا بالابتداء و (لما توعدون) خبره والتكرار للتأكيد ، ويحتمل أن يكون اسما للفعل والضم للبناء مثل حوب فى زجر الابل لكنه

نون لكونه نكرة اهـ ، وقيل : هو اسم متمكن مرفوع على الفاعلية أي وقع بعد ، وعن سيبويه أنها جمع كبيضات ، وأخذ بعضهم منه تساوي مفرديهما في الزنة فقال مفردها هيهة كبيضة . وفي رواية عن أبي حيوة أنه ضمهما من غير تنوين تشبيها لها بقبل وبعد في ذلك . وقرأ أبو جعفر . وشيبة بالكسر فيهما من غير تنوين ، وروي هـذا عن عيسى وهو لغة في تميم . وأسد . وعنه أيضا وعن خالد بن الياس أنهما قرآ بكسرهما والتنوين •

وقرأ خارجة بن مصعب عن أبي عمرو . والاعرج . وعيسى أيضا بالاسكان فيهما ، فمنهم من يبقى التاء ويقف عليها كما في مسلمات ، ومنهم من يبدلها هاء تشبيها بتاء التأنيث ويقف على الهاء ، وقيل : الوقف على الهاء لاتباع الرسم ، والذي يفهم من مجمع البيان أن (هيهات) بالفتح تكتب بالهاء كارطاة وأصلها هيهية كزلزلة قلبت الياء الثانية ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها و كذا هيهات بالرفع والتنوين ، وهي على هذا اسم معرب مفرد ، ومتى اعتبرت جمعا كتبت بالتاء وذلك إذا كانت مكسورة منونة أو غير منونة ونقل ذلك عن ابن جني •

وقرأ (أيهاه) بابدال الهمزة من الهاء الأولى والوقف بالسكون على الهاء ، والذي أميل اليه أن جميع هذه القراءات لغات والمعنى واحد ، وفي هذه الكلمة ما يزيد على أربعين لغة وقد ذكر ذلك في التكميل لشرح التسهيل وغيره ﴿ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ﴾ أصله إن الحياة إلا حياتنا الدنيا ثم وضع الضمير موضع الحياة لأن الخبر يدل عليها ويبينها فالضمير عائد على متأخر وعوده كذلك جائز في صور ، منها إذا فسر بالخبر كما هنا كذا قالوا . واعترض بأن الخبر موصوف فتلاحظ الصفة في ضميره كما هو المشهور في الضمير الراجع إلى موصوف وحينئذ يصير التقدير إن حياتنا الدنيا إلا حياتنا الدنيا •

وأجيب بأن الضمير قد يعود إلى الموصوف بدون صفته ، وهذا في الآخرة يعود إلى القول بأن الضمير عائد على ما يفهم من جنس الحياة ليفيد الحمل ما قصدوه من نفي البعث فكأنهم قالوا : لا حياة إلا حياتنا الدنيا ومن ذلك يعلم خطأ من قال : إنه كشعري شعري ، ومن هذا القبيل على رأي قولهم : هي العرب تقول ماشاءت ، وقوله :

هي النفس ما حملتها تتحمل وللدهر أيام تجور وتعدل

وفي الكشف ليس المعنى النفس النفس لأنه لا يصلح الثاني حينئذ تفسيراً والجملة بعدها بيانا بل الضمير راجع إلى معهود ذهني أشير اليه ثم أخبر بما بعده كما في هذا أخوك انتهى فتأمل ولا تغفل . وقوله تعالى ﴿ نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ جملة مفسرة لما ادعوه من أن الحياة هي الحياة الدنيا وأرادوا بذلك يموت بعضنا ويولد بعض وهكذا ، وليس المراد بالحياة حياة أخرى بعد الموت إذ لا تصلح الجملة حينئذ للتفسير ولا يلزم قائلها ونافضت قولهم ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ٣٧ ﴾ وقيل : أرادوا بالموت العدم السابق على الوجود أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم فان بقاء الاولاد في حكم حياة الآباء ولا يخفى بعده ، ومثله على ماقيل وأنا لا أراه كذلك أن القوم كانوا قائلين بالتناسخ فحياتهم بتعلق النفس التي فارقت أبدانهم بابدان أخر عنصرية تنقلت في الاطوار حتى استعدت لأن تتعلق بها تلك النفس المفارقة فزيد مثلا إذا مات تتعلق نفسه ببدن آخر قد استعد في الرحم للتعلق ثم يولد فاذا مات أيضا تتعلق نفسه ببدن آخر كذلك وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وهذا مذهب لبعض

التناسخية وهم مليون و نحليون ، ويمكن أن يقال : إن هذا على حد قوله تعالى لعيسى عليه السلام (إني متوفيك ورافعك إلى) على قول فان العطف فيه بالواو وهي لا تقتضي الترتيب فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت ويحتمل أنهم قالوا نحيا ونموت إلا أنه لما حكى عنهم قيل (نموت ونحيا) ليكون أوفق بقوله تعالى (إن هي إلا حياتنا الدنيا) ثم المراد بقولهم (وما نحن) الخ استمرار النفي وتأكيده ﴿ إِنْ هُوَ ﴾ أي ما هو ﴿ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ فيما يدعيه من ارساله تعالى إياه وفيما يعدنا من أن الله تعالى يبعثنا ﴿ وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ٣٨ ﴾ بمصدقين فيما يقوله والمراد أيضا استمرار النفي وتأكيده ﴿ قَالَ ﴾ أي رسولهم عند يأسه من إيمانهم بعد ما سلك في دعوتهم كل مسالك متضرعا إلى الله عز وجل ﴿ رَبِّ انْصُرْنِي ﴾ عليهم وانتقم لي منهم ﴿ بِمَا كَذَّبُونِ ٣٩ ﴾ أي بسبب تكذيبهم إياي وإصرارهم عليه أو بدل تكذيبهم ، ويجوز أن تكون الباء آلية وما موصولة كما مر في قصة نوح عليه السلام ﴿ قَالَ ﴾ تعالى إجابة لدعائه وعدة بما طلب ﴿ عَمَّا قَلِيلٍ ﴾ أي عن زمان قليل فما صلة بين الجار والمجرور جيء بها لتأكيد معنى القلة و (قليل) صفة لزمان حذف واستغنى به عنه ومجيئه كذلك كثير ، ويجوز أن تكون (ما) نكرة تامة و (قليل) بدلا منها ، وأن تكون نكرة موصوفة بقليل و (عن) بمعنى بعد هنا وهي متعلقة بقوله تعالى ﴿ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ ٤٠ ﴾ وتعلقها بكل من الفعل والوصف محتمل ، وجاز ذلك مع توسط لام القسم لأن الجار كالظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره .

وقال أبو حيان : جمهور أصحابنا على أن لام القسم لا يتقدمها معمول ما بعدها سواء كان ظرفا أم جارا ومجرورا أم غيرهما ، وعليه يكون ذلك متعلقا بمحذوف يدل عليه ما قبله والتقدير عما قليل تنصر أو ما بعده أي يصبحون عما قليل ليصبحن الخ ، ومذهب الفراء . وأبي عبيدة أنه يجوز تقديم معمول ما في حيز هذه اللام عليها مطلقا ، و (يصبح) بمعنى يصير أي بالله تعالى ليصيرن نادمين على ما فعلوا من التكذيب بعد زمان قليل وذلك وقت نزول العذاب في الدنيا ومعاينتهم له ، وقيل : بعد الموت ، وفي اللوامح عن بعضهم (لتصبحن) بتاء على المخاطبة فلو ذهب ذاهب إلى أن القول من الرسول إلى الكفار بعد ما أجيب دعاؤه لكان جائزا .

﴿ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ ﴾ أي صيحة جبريل عليه السلام صاح عليه السلام بهم فدمرهم ، وهذا على القول بأن القرن قوم صالح عليه السلام ظاهر ، ومن قال : إنهم قوم هود عليه السلام أشكل ظاهر هذا عليه بناءا على أن المصرح به في غير هذه السورة أنهم أهلكوا بريح عاتية ، وأجاب بأن جبريل عليه السلام صاح بهم من الريح كما روي في بعض الأحاديث ، وفي ذكر كل على حدة إشارة إلى أن كلا لو انفرد لتدميرهم لكفى ، ويجوز أن يراد بالصيحة العقوبة الهائلة والعذاب المصطلم كما في قوله :

صاح الزمان بآل برمك صيحة خروا لشدتها على الأذقان

﴿ بِالْحَقِّ ﴾ متعلق بالأخذ أي بالأمر الثابت الذي لا مدفع له كما في قوله تعالى : (وجاءت سكرة الموت

بالحق) أو بالعدل من الله عز وجل من قولك : فلان يقضي بالحق إذا كان عادلا في قضاياه أو بالوعد الصدق الذي وعده الرسول في ضمن قوله تعالى : (عما قليل ليصبحن نادمين) ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً ﴾ أي كغثاء السيل وهو ما يحمله من الورق والعيدان البالية ويجمع على أغثاء شذوذاً وقد تشدد ثاؤه كما في قول امرىء القيس :

كأن ذرى رأس المجيمر (١) غدوة من السيل والغثاء فلكة مغزل

﴿ فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤١ ﴾ يحتمل الاخبار والدعاء ، والبعد ضد القرب والهلاك وفعلهما ككرم وفرح والمتعارف الاول في الأول والثاني في الثاني وهو منصوب بمقدر أي بعدوا بعداً من رحمة الله تعالى أو من كل خير أو من النجاة أو هلكوا هلاكا ، ويجب حذف ناصب هذا المصدر عند سيبويه فيما إذا كان دعائيا كما صرح به في الدر المصون ، واللام لبيان من دعى عليه أو أخبر ببعده فهي متعلقة بمحذوف لا ببعدا ، ووضع الظاهر موضع الضمير إيذانا بأن إبعادهم لظلمهم ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ أي بعد هلاكهم ﴿ قُرُونًا آخَرِينَ ٤٢ ﴾ هم عند أكثر المفسرين قوم صالح . وقوم لوط . وقوم شعيب وغير ذلك .

﴿ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا ﴾ أي ما تتقدم أمة من الأمم المهلكة الوقت الذي عين لهلاكهم فمن سيف خطيب جيء بها لتأكيد الاستغراق المستفاد من النكرة الواقعة في سياق النفي ، وحاصل المعنى ما تهلك أمة من الأمم قبل مجيء أجلها ﴿ وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ٤٣ ﴾ ذلك الأجل ساعة ، وضمير الجمع عائد على (أمة) باعتبار المعنى .

﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا ﴾ عطف على (أنشأنا) لكن لا على معنى أن إرسالهم متراخ عن إنشاء القرون المذكورة جميعاً بل على معنى أن إرسال كل رسول متأخر عن إرسال قرن مخصوص بذلك الرسول كأنه قيل : ثم أنشأنا من بعدهم قرونا آخرين قد أرسلنا إلى كل قرن منهم رسولا خاصابه ، والفصل بين المعطوفين بالجملة المعترضة للمسارعة إلى بيان هلاك أولئك القرون على وجه إجمالي ، وتعليق الارسال بالرسل نظير تعليق القتل بالقتيل في من قتل قتيلا وللعلماء فيه توجيهات ﴿ تَتْرَا ﴾ من المواترة وهو التتابع مع فصل ومهلة على ماقاله الأصمعي . واختاره الحريري في الدرة .

وفي الصحاح المواترة المتابعة ولا تكون المواترة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا فهي مداركة ومثله في القاموس ، وعن أبي علي أنه قال : المواترة أن يتبع الخبر الخبر والكتاب الكتاب فلا يكون بينهما فصل كثير ، ونقل في البحر عن بعض أن المواترة التتابع بغير مهلة ، وقيل : هو التتابع مطلقا ، والتاء الأولى بدل من الواو كما في تراث وتجاه ويدل على ذلك الاشتقاق ، وجمهور القراء . والعرب على عدم تنوينه فألفه للتأنيث كألف دعوى وذكرى وهو مصدر في موضع الحال والظاهر أنه حال من المفعول ، والمراد كما قال أبو حيان . والراغب . وغيرهما ثم أرسلنا رسلنا متواترين ، وقيل : حال من الفاعل والمراد أرسلنا متواترين .

وقيل هو صفة لمصدر مقدر أي ارسالا متواترا ، وقيل مفعول مطلق لأرسلنا لأنه بمعنى واترنا . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وقتادة . وأبو جعفر . وشعبة . وابن محيصن . والامام الشافعي عليه الرحمة (تترى) بالتنوين وهو

(١) من جبال بني أسد اه منه .

لغة كنانة ، قال فى البحر : وينبغى عند من ينون أن تكون الألف فيه للالحاق كما فى أرطى وعلقى لكن ألف الالحاق فى المصادر نادرة ، وقيل : إنها لا توجد فيها .

وقال الفراء : يقال تتر فى الرفع وتتر فى الجر وتترا فى النصب فهو مثل صبر ونصر ووزنه فعل لا فعلى ومتى قيل تترى بالألف فالفه بدل التنوين كما فى صبرت صبرا عند الوقف . ورد بانه لم يسمع فيه اجراء الحركات الثلاث على الراء وعلى مدعيه الاثبات . وأيضا كتبه بالياء يأبى ذلك ، وماذكرنا من مصدرية (تترى) هو المشهور ، وقيل : هو جمع ، وقيل : اسم جمع وعلى القولين هو حال أيضا .

وقوله تعالى ﴿ كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ ﴾ استئناف مبين لمجىء كل رسول لأمته ولما صدر عنهم عند تبليغ الرسالة ، والمراد بالمجىء إما التبليغ وإما حقيقة المجىء للايذان بانهم كذبوه فى أول الملاقاة ، وإضافة الرسول إلى الأمة مع إضافة كلهم فيما سبق إلى نون العظمة لتحقيق أن كل رسول جاء أمته الخاصة به لا أن كلهم جاؤا كل الأمم وللاشعار بكمال شناعة المكذبين وضلالهم حيث كذبوا الرسول المعين لهم ، وقيل : أضاف سبحانه الرسول مع الارسال إليه عز وجل ومع المجىء إلى المرسل اليهم لأن الارسال الذى هو مبدأ الأمر منه تعالى والمجىء الذى هو منتهاه اليهم ﴿ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضاً ﴾ فى الهلاك حسبما تبع بعضهم بعضا فى مباشرة سببه وهو تكذيب الرسول ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ﴾ جمع أحدوثة وهو مايتحدث به تعجبا وتلهيا كأعاجيب جمع أعجوبة وهو ما يتعجب منه أي جعلناهم أحاديث يتحدث بهـــا على سبيل التعجب والتلهى ، ولا تقال الأحدوثة عند الأخفش إلا فى الشر .

وجوز أن يكون جمع حديث وهو جمع شاذ مخالف للقياس كقطيع وأقاطيع ويسميه الزمخشرى اسم جمع ، والمراد إنا أهلكناهم ولم يبق إلا خبرهم ﴿ فَبُعْداً لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ٤٤ ﴾ اقتصر ههنا على وصفهم بعدم الايمان حسبما اقتصر على حكاية تكذيبهم إجمالا ، وأما القرون الأولون فحيث نقل عنهم ما مر من الغلو وتجاوز الحـــد فى الكفر والعدوان وصفوا بالظلم ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا ﴾ أي بالآيات المعهودة وهى الآيات التسع وقد تقدم الكلام فى تفصيلها وما قيل فيه ، و (هرون) بدل أو عطف بيان ؛ وتعرض لاخوته لموسى عليهما السلام للاشارة إلى تبعيته له فى الارسال ﴿ وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ٤٥ ﴾ أى حجة واضحة أو مظهرة للحق ، والمراد بها عند جمع العصا ، وأفرادها بالذكر مع اندراجها فى الآيات لتفردها بالمزايا حتى صارت كأنها شىء آخر ، وجوز أن يراد بها الآيات والتعاطف من تعاطف المتحدين فى الماصدق لتغاير مدلوليها كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات وقد مر نظيره آنفا أو هو من باب قولك : مررت بالرجل والنسمة المباركة حيث جرد من نفس الآيات سلطان مبين وعطف عليه مبالغة ، والاتيان به مفرداً لأنه مصدر فى الأصل أو للاتحاد فى المراد ، وعن الحسن أن المراد بالآيات التكاليف الدينية وبالسلطان المبين المعجز ، وقال أبو حيان : يجوز أن يراد بالآيات نفس المعجزات وبالسلطان المبين كيفية دلالتها لأنها وإن شاركت آيات الانبياء عليهم السلام فى أصل الدلالة على الصدق فقد فارقتها فى قوة دلالتها على ذلك وهو كاترى ، ويمكن أن يقال : المراد بالسلطان تسلط موسى عليه السلام فى المحاورة والاستدلال على الصانع

عز وجل وقوة الجاش والاقدام ﴿ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِ ﴾ أي اشراف قومه خصوا بالذكر لأن ارسال بني اسرائيل وهو مما أرسلا عليهما السلام لأجله منوط بآرائهم ، ويمكن أن يراد بالملأ قومه فقد جاء استعماله بمعنى الجماعة مطلقا ﴿ فَاسْتَكْبَرُوا ﴾ عن الانقياد لما أمروا به ودعوا اليه من الايمان وارسال بني إسرائيل وترك تعذيبهم ، وليست الدعوة مختصة بارسال بني اسرائيل واطلاقهم من الأسر ففي سورة النازعات (اذهب إلى فرعون إنه طغى فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى) وأيضا فيما نحن فيه ما يدل على عدم الاختصاص •

﴿ وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ٤٦ ﴾ متكبرين أو متطاولين بالبغي والظلم ، والمراد كانوا قوما عادتهم العلو •

﴿ فَقَالُوا ﴾ عطف على (استكبروا) وما بينهما اعتراض مقرر للاستكبار ، والمراد فقالوا فيما بينهم بطريق المناصحة ﴿ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا ﴾ ثنى البشر لأنه يطلق على الواحد كقوله تعالى (بشرا سويا) ويطلق على الجمع كما في قوله تعالى (فاما ترين من البشر أحدا) ولم يثن مثل نظرا إلى كونه في حكم المصدر ، ولو أفرد البشر لصح لأنه اسم جنس يطلق على الواحد وغيره ، وكذا لو ثنى المثل فانه جاء مثنى في قوله تعالى (يرونهم مثليهم) ومجموعا في قوله سبحانه (ثم لا يكونوا أمثالكم) نظرا إلى أنه في تأويل الوصف إلا أن المرجح لتثنية الأول وإفراد الثاني الاشارة بالأول إلى قلتهما وانفرادهما عن قومهما مع كثرة الملأ واجتماعهم وبالثاني إلى شدة تماثلهم حتى كأنهم مع البشرين شيء واحد وهو أدل على ما عنوه •

وهذه القصص كما ترى تدل على أن مدار شبه المنكرين للنبوة قياس حال الأنبياء عليهم السلام على أحوالهم بناء على جهلهم بتفاصيل شؤن الحقيقة البشرية وتباين طبقات أفرادها في مراقي الكمال ومهاوي النقصان بحيث يكون بعضها في أعلى عليين وهم المختصون بالنفوس الزكية المؤيدون بالقوة القدسية المتعلقون لصفاء جواهرهم بكلا العالمين اللطيف والكثيف فيتلقون من جانب ويلقون إلى جانب ولا يعوقهم التعلق بمصالح الخلق عن التبتل إلى حضرة الحق وبعضها في أسفل سافلين وهم كاولئك الجهلة الذين هم كالأنعام بل هم أضل سبيلا •

ومن العجب أنهم لم يرضوا للنبوة ببشر ، وقد رضي أكثرهم للالهية بحجر فقاتلهم الله تعالى ما أجهلهم ، والهمزة للانكار أي لا نؤمن لبشرين مثلنا ﴿ وَقَوْمُهُمَا ﴾ يعنون سائر بني اسرائيل ﴿ لَنَا عَابِدُونَ ٤٧ ﴾ خادمون منقادون لنا كالعبيد ففي (عابدون) استعارة تبعية نظرا إلى متعارف اللغة •

ونقل الخفاجي عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة ، وقال أبو عبيدة : العرب تسمي كل من دان للملك عابدا ، وجوز الزمخشري الحمل على حقيقة العبادة فان فرعون كان يدعي الالهية فادعى للناس العبادة على الحقيقة •

واعترض بأن الظاهر أن هذا القول من الملأ وهو يأبى ذلك ، وكونهم قالوه على لسان فرعون كما يقول خواص ملك : نحن ذوو رعية كثيرة وملك طويل عريض ومرادهم إن ملكنا ذو رعية الخ خلاف الظاهر ، وقيل عليه أيضا على تقدير أن يكون القائل فرعون : لا يلزم من ادعائه الالهية عبادة بني اسرائيل له أو كونه يعتقد أو يدعي عبادتهم على الحقيقة له ؛ وأنت تعلم أنه متى سلم أن القائل فرعون وأنه يدعي الالهية لا يقدح

في إرادته حقيقة العبادة عدم اعتقاده ذلك لأنه على ما تدل عليه بعض الآثار كثيرا ما يظهر خلاف ما يبطن حتى أنها تدل على أن دعواه الالهية من ذلك ، نعم الاولى تفسير (عابدون) بخادمون وهو مما يصح اسناده إلى فرعون وملئه ، وكأنهم قصدوا بذلك التعريض بشأن الرسولين عليهما السلام وحط رتبتهما العلية عن منصب الرسالة من وجه آخر غير البشرية ، واللام في (لنا) متعلقة بعابدون قدمت عليه رعاية للفواصل، وقيل للحصر أي لنا عابدون لا لهما ، والجملة حال من فاعل (نؤمن) مؤكدة لانكار الايمان لهما بناء على زعمهم الفاسد المؤسس على قياس الرياسة الدينية على الرياسة الدنيوية الدائرة على التقدم في نيل الحظوظ الدنيوية من المال والجاه كدأب قريش حيث قالوا : (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وجهلهم بأن مناط الاصطفاء للرسالة هو السبق في حيازة النعوت العلية والملكات السنية التي يتفضل الله تعالى بها على من يشاء من خلقه ﴿ فَكَذَّبُوهُمَا ﴾ فاستمروا على تكذيبهما وأصروا واستكبروا استكباراً ﴿ فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ٤٨ ﴾ بالغرق في بحر القلزم ، والتعقيب باعتبار آخر زمان التكذيب الذي استمروا عليه ، وقيل : تعقيب التكذيب بذلك بناء على أن المراد محكوم عليهم بالإهلاك ، وقيل : الفاء لمحض السببية أي فكانوا بسبب تكذيب الرسولين من المهلكين ·

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا ﴾ بعد اهلاكهم وإنجاء بني إسرائيل من ملكتهم ﴿ مُوسَى الْكِتَابَ ﴾ أي التوراة وحيث كان إيتاؤه عليه السلام إياها لارشاد قومه إلى الحق كما هو شأن الكتب الالهية جعلوا كأنهم أوتوها فقيل : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ٤٩ ﴾ أي إلى طريق الحق علما وعملا لما تضمنته من الاعتقاديات والعمليات ·

ويجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي آتينا قوم موسى وضمير (لعلهم) عائد عليه ، وقيل أريد بموسى عليه السلام قومه كما يقال تميم وثقيف للقبيلة . وتعقب بأن المعروف في مثله إطلاق أبي القبيلة عليهم وإطلاق موسى عليه السلام على قومه ليس من هذا القبيل وإن كان لاما نع منه ، ولم يجعل ضمير (لعلهم) لفرعون وملئه لظهور أن التوراة إنما نزلت بعد اغراقهم لبني اسرائيل وقد استشهد على ذلك بقوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى) بناء على أن المراد بالقرون الاولى مايعم فرعون وقومه ومن قبلهم من المهلكين كقوم نوح وهود لاما يخص من قبلهم من الأمم المهلكين لأن تقييد الاخبار باتيانه عليه السلام الكتاب بأنه بعد اهلاك من تقدم من الأمم معلوم فلولم يدخل فرعون وقومه لم يكن فيه فائدة كما قيل ، ولم يذكر هرون مع موسى عليهما السلام اقتصارا على من هو كالأصل في الايتاء ، وقيل لأن الكتاب نزل بالطور وهرون عليه السلام كان غائبا مع بني اسرائيل ·

﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً ﴾ أية آية دالة على عظيم قدرتنا بولادته منها من غير مسيس بشر فالآية أمر واحد مشترك بينهما فلذا أفردت ، ويجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي جعلنا حال ابن مريم وأمه آية أو جعلنا ابن مريم وأمه ذوي آية وأن يكون على حذف آية من الأول لدلالة الثاني عليه أو بالعكس أي جعلنا ابن مريم آية لما ظهر فيه عليه السلام من الخوارق كتكلمه في المهد بما تكلم صغيرا وإحيائه الموتى وإبرائه الأكمه والأبرص وغير ذلك كبيراً وجعلنا أمه آية بأن ولدت من غير مسيس، وقال الحسن : إنها عليها

السلام تكلمت في صغرها أيضا حيث قالت : (هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب) ولم تلتقم ثديا قط ، وقال الخفاجي : لك أن تقول: إنما يحتاج إلى توجيه إفراد الآية بما ذكر إذا أريد أنها آية على قدرة الله تعالى أما إذا كانت بمعنى المعجزة أو الارهاص فلا لأنها إنما هي لعيسى عليه السلام لنبوته دون مريم اه . ولا يخفى ما فيه والوجه عندي ما تقدم ، والتعبير عن عيسى عليه السلام بابن مريم وعن مريم بأمه للايذان من أول الأمر بحيثية كونهما آية فإن نسبته عليه السلام اليها مع أن النسب إلى الآباء دالة على أن لا أب له أي جعلنا ابن مريم وحدها من غير أن يكون له أب وأمه التي ولدته خاصة من غير مشاركة الأب آية ، وتقديمه عليه السلام لاصالته فيما ذكر من كونه آية كما قيل أن تقديم أمه في قوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) لاصالتها فيما نسب اليها من الاحصان والنفخ ، ثم اعلم أن الذي أجمع عليه الاسلاميون أنه ليس لمريم ابن سوى عيسى عليه السلام •

وزعم بعض النصارى قاتلهم الله تعالى أنها بعد أن ولدت عيسى تزوجت بيوسف النجار وولدت منه ثلاثة أبناء ، والمعتمد عليه عندهم أنها كانت في حال الصغر خطيبة يوسف النجار وعقد عليها ولم يقربها ولما رأى حملها بعيسى عليه السلام هم بتخليتها فرأى في المنام ملكا أوقفه على حقيقة الحال فلما ولدت بقيت عنده مع عيسى عليه السلام فجعل يربيه ويتعهده مع أولاد له من زوجة غيرها فأما هي فلم يكن يقربها أصلا . والمسلمون لا يسلمون انها كانت معقودا عليها ليوسف ويسلمون أنها كانت خطيبته وأنه تعهدها وتعهد عيسى عليه السلام ويقولون: كان ذلك لقرابته منها ﴿وَءَاوَيْنَاهُمَا﴾ أي جعلناهما يأويان ﴿إِلَىٰ رَبْوَةٍ﴾ هي ما ارتفع من الأرض دون الجبل •

واختلف في المراد بها هنا فأخرج وكيع . وابن أبي شيبة . وابن المنذر . وابن عساكر بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (إلى ربوة) أنبئنا انها دمشق ، وأخرج ابن عساكر عن عبدالله بن سلام وعن يزيد بن شجرة الصحابي وعن سعيد بن المسيب وعن قتادة عن الحسن أنهم قالوا : الربوة هي دمشق ، وفي ذلك حديث مرفوع أخرجه ابن عساكر عن أبي أمامة بسند ضعيف •

وأخرج جماعة عن أبي هريرة أنه قال : هي الرملة من فلسطين ، وأخرج ذلك ابن مردويه من حديثه مرفوعا ، وأخرج الطبراني في الأوسط . وجماعة عن مرة البهزي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول: الربوة الرملة ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك أنه قال : هي بيت المقدس ، وأخرج هو وغيره أيضا عن قتادة أنه قال : كنا نحدث أن الربوة بيت المقدس ، وذكروا عن كعب أن أرضه كبد الأرض وأقربها إلى السماء بثمانية عشر ميلا ولذا كان المعراج ورفع عيسى عليه السلام منه ، وهذا القول أوفق باطلاق الربوة على ما سمعت من معناها ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن وهب . وابن جرير . وغيره عن ابن زيد الربوة مصر ، وروى عن زيد بن أسلم أنه قال : هي الاسكندرية ، وذكروا أي قرى مصر كل واحدة منها على ربوة مرتفعة لعموم النيل في زيادته جميع أرضها فلو لم تكن القرى على الربى لغرقت ، وذكر أن سبب هذا الايواء أن ملك ذلك الزمان عزم على قتل عيسى عليه السلام ففرت بأمه إلى أحد هذه الأماكن التي ذكرت كذا في البحر ، ورأيت في انجيل متى أن عيسى عليه السلام لما ولد في بيت لحم في أيام هيرودس الملك وافى جماعة من

المجوس من المشرق إلى أورشليم يقولون : أين المولود ملك اليهود فقد رأينا نجمه في المشرق وجئنا لنسجد له فلما سمع هيرودس اضطرب وجمع رؤساء الكهنة وكتبة الشعب فسألهم أين يولد المسيح؟ فقالوا : في بيت لحم فدعا المجوس سرا وتحقق منهم الزمان الذي ظهر لهم فيه النجم وأرسلهم إلى بيت لحم وقال لهم : اجهدوا في البحث عن هذا المولود فاذا وجدتموه فاخبروني لأسجدله معكم فذهبوا فوجدوه مع مريم فسجدوا وقربوا القرابين ورأوا في المنام أن لا يرجعوا إلى هيرودس فذهبوا إلى كورتهم ورأى يوسف في المنام ملكا يقول له قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك فان هيرودس قد عزم على أن يطلب الطفل ليهلكه فقام وأخذ الطفل وأمه ليلا ومضى الى مصر وكان هناك الى وفاة هيرودس فلما توفي رأى يوسف الملك في المنام يقول له : قم فخذ الطفل وأمه واذهب الى أرض اسرائيل فقد مات من يطلب نفس الطفل فقام وأخذهما وجاء الى أرض اسرائيل فلما سمع أن أرشلاوس قد ملك على اليهودية بعد أبيه هيرودس خاف أن يذهب هناك فاخبر في المنام وذهب الى تخوم الجليل فسكن في مدينة تدعى ناصرة اه ، فان صح هذا كان الظاهر أن الربوة في أرض مصر أو ناصرة من أرض الشام والله تعالى أعلم . وقرأ أكثر القراء (ربوة) بضم الراء وهي لغة قريش *

وقرأ أبو اسحق السبيعي (ربوة) بكسرها ، وابن أبي اسحق (رباة) بضم الراء وبالالف ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب العقيلي . والفرزدق . والسلمي في نقل صاحب اللوامح بفتحها وبالالف . وقرىء بكسرها وبالالف ﴿ ذَاتِ قَرَارٍ ﴾ أي مستقر من أرض منبسطة ، والمراد أنها في واد فسيح تنبسط به نفس من يأوي اليه ، وقال مجاهد : ذات ثمار وزروع ، والمراد أنها محل صالح لقرار الناس فيه لما فيه من الزروع والثمار وهو أنسب بقوله تعالى : ﴿ وَمَعِينٍ ٥٠ ﴾ أي وماء معين أي جار ، ووزنه فعيل على أن الميم أصلية من معن بمعنى جرى ، وأصله الابعاد في الشيء ومنه أمعن النظر *

وفي البحر معن الشيء معانة كثر أو من الماعون، وإطلاقه على الماء الجاري لنفعه ، وجوز أن يكون وزنه مفعول كمخيط على أن الميم زائدة من عانه أدركه بعينه كركبه إذا ضربه بركبته وإطلاقه على الماء الجاري لما أنه في الأغلب يكون ظاهراً مشاهداً بالعين ، ووصف الماء بذلك لأنه الجامع لانشراح الصدر وطيب المكان وكثرة المنافع ﴿ يَاأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ حكاية لرسول الله ﷺ على وجه الاجمال لما خوطب به كل رسول في عصره جيء بها اثر حكاية إيواء عيسى وأمه عليهما السلام إلى الربوة إيذانا بأن ترتيب مبادي النعم لم تكن من خصائص عيسى عليه السلام بل إباحة الطيبات شرع قديم جرى عليه جميع الرسل عليهم السلام ووصوا به أي وقلنا لكل رسول كل من الطيبات واعمل صالحا فعبر عن تلك الاوامر المتعددة المتعلقة بالرسل بصيغة الجمع عند الحكاية إجمالا للايجاز أو حكاية لما ذكر لعيسى وأمه عليهما السلام عند إيوائهما إلى الربوة ليقتديا بالرسل في تناول ما رزقا كأنه قيل آويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين وقلنا أو قائلين لهما هذا أي أعلمناهما أو معلميهما ان الرسل كلهم خوطبوا بهذا فكلا واعملا اقتداء بهم ، وجوز أن يكون نداء لعيسى عليه السلام وأمراً له بأن يأكل من الطيبات ، فقد جاء في حديث مرسل عن حفص

ابن أبى جبلة عن النبى ﷺ أنه قال فى قوله تعالى (يأأيها الرسل) الخ : ذاك عيسى ابن مريم كان يأكل (١) من غزل أمه ، وعن الحسن . ومجاهد . وقتادة . والسدى . والكلبى أنه نداء لرسول الله ﷺ وخطاب له والجمع للتعظيم واستظهر ذلك النيسابورى ، وما وقع فى شرح التلخيص تبعا للرضى من أن قصد التعظيم بصيغة الجمع فى غير ضمير المتكلم لم يقع فى الكلام القديم خطأ لكثرته فى كلام العرب مطلقا بل فى جميع الألسنة وقد صرح به الثعالبى فى فقه اللغة ، والمراد بالطيبات على مااختاره شيخ الاسلام وغيره ما يستطاب ويستلذ من مباحات المأكل والفواكه ، واستدل له بأن السياق يقتضيه والأمر عليه للاباحة والترفيه وفيه إبطال للرهبانية التى ابتدعتها النصارى ، وقيل المراد بالطيبات ما حل والأمر تكليفى ،وأيد بتعقيبه بقوله تعالى:

﴿ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ﴾ أى عملا صالحا ، وقد يؤيد بما أخرجه أحمد فى الزهد . وابن أبى حاتم . وابن مردويه . والحاكم وصححه عن أم عبد الله أخت شداد بن أوس رضى الله تعالى عنها أنها بعثت إلى النبى ﷺ بقدح لبن عند فطره وهو صائم فرد اليها رسولها أنى لك هذا اللبن ؟ قالت : من شاة لى فرد اليها رسولها أنى لك الشاة ؟ فقالت : اشتريتها من مالى فشرب منه عليه الصلاة والسلام فلما كان من الغد أتته أم عبد الله فقالت: يارسول الله بعثت اليك بلبن فرددت إلى الرسول فيه فقال ﷺ لها : « بذلك أمرت الرسل قبلى أن لا تأكل إلا طيبا ولا تعمل إلا صالحا » وكذا بما أخرجه مسلم . والترمذى . وغيرهما عن أبى هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ يأأيها الناس إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيبا وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال (يأأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا) وقال (يأأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام يمد يديه إلى السماء يارب يارب فأنى يستجاب لذلك » وتقديم الأمر بأكل الحلال لان أكل الحلال معين على العمل الصالح،

وجاء فى بعض الاخبار أن الله تعالى لا يقبل عبادة من فى جوفه لقمة من حرام ، وصح أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به . ولعل تقديم الأمر الأول على تقدير حمل الطيب على مايستلذ من المباحات لانه أوفق بقوله تعالى (وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين) وفى الأمر بعده بالعمل الصالح حث على الشكر،

﴿ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة ﴿ عَلِيمٌ ٥١ ﴾ فاجازيكم عليه . وفى البحر أن هذا تحذير للرسل عليهم السلام فى الظاهر والمراد أتباعهم ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ ﴾ أى الملة والشريعة ، وأشير اليها بهذه للاشارة إلى كمال ظهور أمرها فى الصحة والسداد وانتظامها بسبب ذلك فى سلك الأمور المشاهدة ﴿ أُمَّتُكُمْ ﴾ أى ملتكم وشريعتكم والخطاب للرسل عليهم السلام على نحو ما مر ، وقيل عام لهم ولغيرهم وروى ذلك عن مجاهد ، والجملة على ما قال الخفاجى عطف على جملة (إنى بما تعملون عليم) فالواو من المحكى ، وقيل هى من الحكاية وقد عطفت قولا على قول ، والتقدير قلنا ياأيها الرسل كلوا الخ وقلنا لهم إن هذه أمتكم ولا يخفى بعده،

وقيل : الواو ليست للعطف والجملة بعدها مستأنفة غير معطوفة على ماقبلها وهو كما ترى، وقوله سبحانه ﴿ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ حال مبينة من الخبر والعامل فيها معنى الاشارة أى أشير اليها فى حال كونها شريعة متحدة

(١) والمشهور انه عليه السلام كان يأكل من بطن البرية اه منه

في الأصول التي لا تتبدل بتبدل الأعصار ، وقيل (هذه) إشارة إلى الأمم الماضية للرسل ، والمعنى ان هذه جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد في العبادة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أي من غير أن يكون لي شريك في الربوبية ، وهذه الجملة عطف على جملة « إن هذه » الخ المعطوفة على ما تقدم وهما داخلان في حيز التعليل للعمل الصالح لأن الظاهر أن قوله سبحانه « إني بما تعملون عليم » تعليل لذلك ، ولعل المراد بالعمل الصالح ما يشمل العقائد الحقة والأعمال الصحيحة ، واقتضاء المجازاة والربوبية لذلك ظاهر وأما اقتضاء اتحاد الشريعة في الأصول التي لا تتبدل لذلك فباعتبار أنه دليل حقية العقائد وحقيتها تقتضي الاتيان بها والاتيان بها يقتضي الاتيان بغيرها من الأعمال الصالحة بل قيل لا يصح الاعتقاد مع ترك العمل . وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُونِ ٥٢ ﴾ كالتصريح بالنتيجة فيكون الكلام نظير قولك : العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وفي إرشاد العقل السليم أن ضمير الخطاب في قوله تعالى : (ربكم) وفي قوله سبحانه : (فاتقون) للرسل والأمم جميعا على أن الأمر في حق الرسل للتهييج والالهاب وفي حق الأمة للتحذير والايجاب ، والفاء لترتيب الأمر أو وجوب الامتثال به على ماقبله من اختصاص الربوبية به سبحانه واتحاد الأمة فان كلا منهما موجب للاتقاء حتما ، والمعنى فاتقون في شق العصا والمخالفة بالاخلال بموجب ما ذكر .

وقرأ الحرميان . وأبو عمرو (وأن) بفتح الهمزة وتشديد النون ، وخرج على تقدير حرف الجر أي ولأن هذه الخ ، والجار والمجرور متعلق باتقون ، قال الخفاجي : والكلام في الفاء الداخلة عليه كالكلام في فاء قوله تعالى : «فاياي فارهبون» وهي للسببية وللعطف على ماقبله وهو «اعملوا» والمعنى اتقوني لأن العقول متفقة على ربوبيتي والعقائد الحقة الموجبة للتقوى انتهى ، ولايخلو عن شيء ، ويجوز أن تكون «إن هذه» الخ على هذه القراءة معطوفا على (ماتعملون) والمعنى أني عليم بما تعملون وبأن هذه أمتكم أمة واحدة الخ فهو داخل في حيز المعلوم . وضعف بأنه لاجزالة في المعنى عليه ، وقيل : هو معمول لفعل محذوف أي واعلموا أن هذه أمتكم الخ وهذا المحذوف معطوف على «اعملوا» ولايخفى أن هذا التقدير خلاف الظاهر .

وقرأ ابن عامر (وأن) بفتح الهمزة وتخفيف النون على أنها المخففة من الثقيلة ويعلم توجيه الفتح مما ذكرنا .

﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ ﴾ الضمير لما دل عليه الأمة من أربابها إن كانت بمعنى الملة أو لها إن كانت بمعنى الجماعة، ويجوز أن يراد بالأمة أولا الملة وعند عود الضمير عليها الجماعة على أن ذلك من باب الاستخدام، والمراد حكاية ماظهر من أمم الرسل عليهم السلام من مخالفة الأمر ، والفاء لترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقبيح حالهم ، وتقطع بمعنى قطع كتقدم بمعنى قدم ؛ والمراد بأمرهم أمر دينهم إما على تقدير مضاف أو على جعل الاضافة عهدية أي قطعوا أمر دينهم وجعلوه أديانا مختلفة مع اتحاده ، ويجوز أن يراد بالتقطع التفرق ، و«أمرهم» منصوب بنزع الخافض أي فتفرقوا وتحزبوا في أمرهم ، ويجوز أن يكون (أمرهم) على هذا نصبا على التمييز عند الكوفيين المجوزين تعريف التمييز ﴿ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ﴾ أي قطعا جمع زبور بمعنى فرقة ، ويؤيده

أنه قرئ (زبراً) بضم الزاي وفتح الباء فانه مشهور ثابت فى جمع زبرة بمعنى قطعة وهو حال من (أمرهم) أو من واو (تقطعوا) أو مفعول ثان له فانه مضمن معنى جعلوا ؛ وقيل : هو جمع زبور بمعنى كتاب من زبرت بمعنى كتبت وهو مفعول ثان لتقطعوا المضمن معنى الجعل أى قطعوا أمر دينهم جاعلين له كتبا ه

وجوز أن يكون حالا من (أمرهم) على اعتبار تقطعوا لازما أى تفرقوا فى أمرهم حال كونه مثل الكتب السماوية عندهم . وقيل : إنها حال مقدرة أو منصوب بنزع الخافض اى فى كتب، وتفسير (زبراً) بكتب رواه جماعة عن قتادة كما فى الدر المنثور ، ولا يخفى خفاء المعنى عليه ولا يكاد يستقيم إلا بتأويل فتدبر ه

وقرئ (زبرا) باسكان الباء للتخفيف كرسل فى رسل ، وجاء (فتقطعوا) هنا بالفاء إيذانا بان ذلك اعتقب الأمر وفيه مبالغة فى الذم كما أشرنا اليه ، وجاء فى سورة الأنبياء بالواو فاحتمل معنى الفاء واحتمل تأخر تقطعهم عن الأمر . وجاء هنا (وأنا ربكم فاتقون) وهو أبلغ فى التخويف والتحذير مما جاء هناك من قوله تعالى هناك : (وأنا ربكم فاعبدون) لأن هذه جاءت عقيب إهلاك طوائف كثيرين قوم نوح والأمم الذين من بعدهم وفى تلك السورة وإن تقدمت أيضا قصة نوح وما قبلها فانه جاء بعدها مايدل على الاحسان واللطف التام فى قصة أيوب . وزكريا ومريم فناسب الأمر بالعبادة لمن هذه صفته عز وجل قاله أبو حيان ، وماذكره أولا غير واف بالمقصود ، وماذكره ثانيا قيل عليه : إنه مبنى على أن الآية تذييل للقصص السابقة أو لقصة عيسى عليه السلام لا ابتداء كلام فانه حينئذ لايفيد ذلك إلا أن يراد أنه وقع فى الحكاية لهذه المناسبة فتأمل ه

﴿ كُلُّ حِزْبٍ ﴾ من أولئك المتحزبين ﴿ بِمَا لَدَيْهِمْ ﴾ من الأمر الذى اختاروه ﴿ فَرِحُونَ ٥٣ ﴾ مسرورون منشرحو الصدر ، والمراد أنهم معجبون به معتقدون أنه الحق، وفى هذا من ذم أولئك المتحزبين مافيه ه

﴿ فَذَرْهُمْ فِى غَمْرَتِهِمْ ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم فى شأن قريش الذين تقطعوا فى أمر الدين الحق ، والغمرة الماء الذى يغمر القامة وأصلها من الستر والمراد بها الجهالة بجامع الغلبة والاستهلاك ، وكأنه لما ذكر سبحانه فى ضمن ماكان من أمم الأنبياء عليهم السلام توزعهم واقتسامهم ما كان يجب اجتماعه واتفاق الكلمة عليه من الدين وفرحهم بفعلهم الباطل ومعتقدهم العاطل قال لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : فاذ ذاك دعهم فى جهلهم هذا الذى لاجهل فوقه تخلية وخذلانا ودلالة على اليأس من أن ينجع القول فيهم وضمن التسلية فى ذكر الغاية أعنى قوله سبحانه : ﴿ حَتَّى حِينٍ ٥٤ ﴾ فان المراد بذلك حين قتلهم وهو يوم بدر على ماروى عن مقاتل أو موتهم على الكفر الموجب للعذاب أو عذابهم ، وفى التنكير والابهام مالايخفى من التهويل ه

وجوز أن يقال : شبه حال هؤلاء مع ماهم عليه من محاولة الباطل والانغماس فيه بحال من يدخل فى الماء الغامر للعب والجامع تضييع الوقت بعد الكدح فى العمل ، والكلام حينئذ على منوال سابقه أعنى قوله تعالى : (كل حزب بما لديهم فرحون) لما جعلوا فرحين غرورا جعلوا لاعبين أيضا والأول أظهر ، وقد يحمل الكلام عليه أيضا استعارة تمثيلية بل هو أولى عند البلغاء كما لايخفى ه

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبو حيوة . والسلمى (فى غمراتهم) على الجمع لأن لكل واحد غمرة ه

﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ ﴾ أى الذى نعطيهم إياه ونجعله مددا لهم ، فما موصولة اسم أن ولا يضر كونها

موصولة لأنها في الامام كذلك لسر لانعرفه . وقوله تعالى : ﴿ من مَّال وَبَنِين ٥٥ ﴾ بيان لها . وتقديم المال على البنين مع كونهم أعز منه قدم وجهه . وقوله سبحانه : ﴿ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ خبر أن والراجع الى الاسم محذوف أي أيحسبون أن الذي نمدهم به من المال والبنين نسارع به لهم فيما فيه خيرهم وإكرامهم على أن الهمزة لانكار الواقع واستقباحه وحذف هذا العائد لطول الكلام مع تقدم نظيره في الصلة إلا أن حذف مثله قليل ، وقال هشام بن معاوية الرابط هو الاسم الظاهر وهو (الخيرات) وكأن المعنى نسارع لهم فيه ثم أظهر فقيل في الخيرات ، وهذا يتمشى على مذهب الأخفش في إجازته نحو زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله كنية لزيد ، قيل : ولا يجوز أن يكون الخبر (من مال وبنين) لأن الله تعالى أمدهم بذلك فلا يعاب ولا ينكر عليهم اعتقاد المدد به كما يفيده الاستفهام الانكاري . وتعقب بأنه لايبعد أن يكون المراد ما يجعله مدداً نافعاً لهم في الآخرة ليس المال والبنين بل الاعتقاد والعمل الصالح كقوله تعالى : (يوم لاينفع مال ولابنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وفيه ما فيه . وماذكر من كون ما موصولة هو الظاهر ، ومن جوز كونها مصدرية وجعل المصدر الحاصل بعد السبك اسم أن وخبرها (نسارع) على تقدير مسارعة بناء على أن الأصل أن نسارع فحذفت أن وارتفع الفعل لم يوف القرآن الكريم حقه ، وكذا من جعلها كافة كالكسائي ونقل ذلك عنه أبو حيان ، وجوز عليه الوقف على (بنين) معللا بأن مابعد يحسب قد انتظم مسنداً ومسنداً اليه من حيث المعنى وإن كان في تأويل مفرد وهو كما ترى ، وقرأ ابن وثاب «إنما نمدهم» بكسر همزة إن . وقرأ ابن كثير في رواية (يمدهم) بالياء .

وقرأ السلمي . وعبدالرحمن بن أبي بكرة (يسارع) بالياء وكسر الراء فان كان فاعله ضميره تعالى فالكلام في الرابط على ماسمعت ، وإن كان ضمير الموصول فهو الرابط . وعن ابن أبي بكرة المذكور أنه قرأ (يسارع) بالياء وفتح الراء مبنيا للمفعول . وقرأ الحر النحوي (نسرع) بالنون مضارع أسرع . وقرىء على مافي الكشاف (يسرع) بالياء مضارع أسرع أيضا وفي فاعله الاحتمالان المشار اليهما آنفا ﴿ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ٥٦ ﴾ عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي كلا لانفعل ذلك بل لايشعرون أي ليس من شأنهم الشعور أن هم إلا كالأنعام بل هم أضل حتى يتأملوا ويتفكروا في ذلك هو استدراج أم مسارعة ومبادرة في الخيرات . ومن هنا قيل : من يعص الله تعالى ولم ير نقصانا فيما أعطاه سبحانه من الدنيا فليعلم أنه مستدرج قد مكر به ، وقال قتادة : لاتعتبروا الناس بأموالهم وأولادهم ولكن اعتبروهم بالإيمان والعمل الصالح .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ٥٧ ﴾ الكلام فيه نظير مامر في نظيره في سورة الأنبياء بيد أن في استمرار الاشفاق هنا في الدنيا والآخرة للمؤمنين ترددا ﴿ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ المنزلة والمنصوبة في الآفاق والأنفس ، والباء للملابسة وهي متعلقة بقوله تعالى : ﴿ يُؤْمِنُونَ ٥٨ ﴾ أي يصدقون ، والمراد التصديق بمدلولها إذ لامدح في التصديق بوجودها ، والتعبير بالمضارع دون الاسم للاشارة الى أنه كلما وقفوا على آية آمنوا بها وصدقوا بمدلولها ﴿ وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ٥٩ ﴾ فيخلصون العبادة له عز وجل فالمراد نفي الشرك الخفي

كالرياء بالعبادة كذا قيل ، وقد اختار بعض المحققين التعميم أي لا يشركون به تعالى شركا جليا ولا خفيا ولعله الأولى ، ولا يغني عن ذلك وصفهم بالإيمان بآيات الله تعالى ه

وجوز أن يراد مما سبق وصفهم بتوحيد الربوبية وبما هنا وصفهم بتوحيد الألوهية ، ولم يقتصر على الأول لأن أكثر الكفار متصفون بتوحيد الربوبية (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا يأباه التعرض لعنوان الربوبية فإنه في المواضع الثلاثة للاشعار بالعلية وذلك العنوان يصلح لأن يكون علة لتوحيد الالوهية كما لا يخفى ه

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا ﴾ أي يعطون ما أعطوا من الصدقات ﴿ وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ ﴾ خائفة من أن لا يقبل منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به . وقرأت عائشة ، وابن عباس . وقتادة . والاعمش . والحسن والنخعي (يأتون ما أتوا) من الاتيان لا الايتاء فيهما . وأخرج ابن مردويه . وسعيد بن منصور عن عائشة أنه ﷺ قرأ كذلك وأطلق عليها المفسرون قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام يعنون أن المحدثين نقلوها عنه ﷺ ولم يروها القراء من طرقهم . والمعنى عليها يفعلون من العبادات ما فعلوه وقلوبهم وجلة ، وروى نحو هذا عن رسول الله ﷺ ه

وقد أخرج أحمد . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وابن جرير . وجماعة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : قلت يا رسول الله قول الله (والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة) أهو الرجل يسرق ويزني ويشرب الخمر وهو مع ذلك يخاف الله تعالى ؟ قال : لا ولكنه الرجل يصوم ويتصدق ويصلي وهو مع ذلك يخاف الله تعالى أن لا يتقبل منه ، وجملة (قلوبهم وجلة) في القراءتين في موضع الحال من ضمير الجمع في الصلة الأولى ، والتعبير بالمضارع فيها للدلالة على الاستمرار وفي الثانية للدلالة على التحقق ، وقوله تعالى : ﴿ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ٦٠ ﴾ بتقدير اللام التعليلية وهي متعلقة بوجلة أي خائفة من عدم القبول وعدم الوقوع على الوجه اللائق لأنهم راجعون اليه تعالى ومبعوثون يوم القيامة وحينئذ تنكشف الحقائق ويحتاج العبد إلى عمل مقبول لائق (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ه

وجوز أن يكون بتقدير من الابتدائية التي يتعدى بها الوجل أي وجلة من أن رجوعهم إليه عز وجل على أن مناط الوجل أن لا يقبل ذلك منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به حينئذ لا مجرد رجوعهم إليه عز وجل ، وقد يؤيد الوجه الأول بقراءة الأعمش (إنهم) بكسر الهمزة ، ولعل التعبير بالجملة الاسمية المخبر فيها بالوصف دون الفعل المضارع للمبالغة في تحقق الرجوع حتى كأنه من الأمور الثابتة المستمرة كذا قيل ه

وجوز على بعد أن يكون المراد من الرجوع المذكور الرجوع اليه عز وجل بالعبودية ، فوجه التعبير بالجملة الاسمية عليه أظهر من أن يخفى ، ووجه تعليل الخوف من عدم القبول وعدم وقوع فعلهم كائنا ما كان على الوجه اللائق بأنهم راجعون اليه تعالى بالعبودية عدم وجوب قبول عملهم عليه تعالى حينئذ لأنه سبحانه مالك وللمالك أن يفعل بملكه ما يشاء وظهور نقصهم كيف كانوا عن كماله جل جلاله والناقص مظنة أن لا يأتي بما يليق بالكامل لاسيما إذا كان ذلك الكامل هو الله عز وجل الذي لا يتناهى كماله ولا أراك ترى في هذا

الوجه كأنما سوى كاف البعد فتأمل ، ثم ان الموصولات الاربع على ماقاله شيخ الاسلام . وغيره عبارة عن طائفة واحدة متصفة بما ذكر في حيز صلاتها من الأوصاف الأربعة لاعن طوائف كل واحدة منها متصفة بواحد من الأوصاف المذكورة كأنه قيل : إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون وبآيات ربهم يؤمنون الخ ، وإنما كرر الموصول إيذانا باستقلال كل واحدة من تلك الصفات بفضيلة باهرة على حيالها وتنزيلا لاستقلالها منزلة استقلال الموصوف بها ، وهذا جار على كلتا القراءتين في قوله تعالى : (والذين يؤتون ما آتوا) وللعلامة الطيبي في هذا المقام كلام لأظنك تستطيبه كيف وفيه القول بأن الذين هم بربهم لايشركون والذين يأتون ماأتوا وقلوبهم وجلة هم العاصون من أمة محمد ﷺ وهو في غاية البعد .

وقد ذكر الامام أن الصفة الرابعة نهاية مقامات الصديقين ﴿أُولَٰئِكَ﴾ إشارة إلى من ذكر باعتبار اتصافهم بتلك الصفات ، ومافيه من معنى البعد للاشعار ببعد رتبتهم في الفضل وهو مبتدأ خبره قوله تعـــالى : ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ والجلة من المبتدأ وخبره خبر إن ، والكلام استئناف مسوق لبيان من له المسارعة في الخيرات إثر إقناط الكفار عنها وإبطال حسبانهم الكاذب أي أولئك المنعوتون بما فصل من النعوت الجليلة خاصة دون أولئك الكفرة يسارعون في نيل الخيرات التي من جملتها الخيرات العاجلة الموعودة على الأعمال الصالحة كما في قوله تعالى : (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وقوله سبحانه (وآتيناه أجره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين) فقد أثبت لهم مانفى عن أضدادهم خلا أنه غير الاسلوب حيث لم يقل أولئك يسارع لهم في الخيرات بل أسند المسارعة اليهم إيماء إلى استحقاقهم لنيل الخيرات بمحاسن أعمالهم ، وإيثار كلمة في على كلمة إلى للايذان بأنهم متقلبون في فنون الخيرات لاأنهم خارجون عنها متوجهون اليها بطريق المسارعة كما في قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة) الآية ﴿وَهُمْ لَهَا﴾ أي للخيرات التي من جملتها ماسمعت ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ﴿سَابِقُونَ ٦١﴾ وهو إما منزل منزلة اللازم أي فاعلون السبق أو مفعوله محذوف أي سابقون الناس أو الكفار ، وهو يتعدى باللام وبالى فيقال : سبقت إلى كذا ولكذا ، والمراد بسبقهم إلى الخيرات ظفرهم بها ونيلهم إياها .

وجعل أبو حيان هذه الجلة تأكيدا للجملة الأولى ، وقيل سابقون متعد للضمير بنفسه واللام مزيدة ، وحسن زيادتها كون العامل فرعيا وتقدم المعمول المضمر أي وهم سابقون إياها ، والمراد بسبقهم إياها لازم معناه أيضا وهو النيل أي وهم ينالونها قبل الآخرة حيث عجلت لهم في الدنيا فلايرد ماقيل : إن سبق الشيء الشيء يدل على تقدم السابق على المسبوق فكيف يقال : هم يسبقون الخيرات والاحتياج إلى إرادة اللازم على هذا الوجه أشد منه على الوجه السابق ولهذا مع التزام الزيادة فيه قيل انه وجه متكلف .

ويجوز أن يكون المراد بالخيرات الطاعات وضمير (لها) لها أيضا واللام للتعليل وهو متعلق بما بعده ، والمعنى يرغبون في الطاعات والعبادات أشد الرغبة وهم لأجلها فاعلون السبق أو لأجلها سابقون الناس إلى الثواب أو إلى الجنة ، ويجوز على تقدير أن يراد بالخيرات الطاعات أن يكون (لها) خبر المبتدأ و(سابقون) خبرا بعد خبر . ومعنى (هم لها) أنهم معدون لفعل مثلها من الأمور العظيمة ، وهذا كقولك : لمن يطلب منه حاجة

لا ترجى من غيره : أنت لها وهو من بليغ كلامهم ، وعلى ذلك قوله :

مشكلات أعضلت ودهت يارسول الله أنت لهـا

ورجح هذا الوجه الطبري بأن اللام متمكنة في هذا المعنى . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ماهو ظاهر في جعل (لها) خبرا وإن لم يكن ظاهرا في جعل الضمير للخيرات بمعنى الطاعات ، ففي البحر نقلا عنه أن المعنى سبقت لهم السعادة في الأزل فهم لها ،وأنت تعلم أن أكثر هذه الأوجه خلاف الظاهر وأن التفسير الأول للخيرات أحسن طباقا للآية المتقدمة . ومن الناس من زعم أن ضمير (لها) للجنة . ومنهم من زعم أنه للأمم وهو كما ترى . وقرأ الحر النحوي «يسرعون» مضارع أسرع يقال : أسرعت إلى الشيء وسرعت اليه بمعنى واحد و«يسارعون» كما قال الزجاج أبلغ من يسرعون ، ووجه بأن المفاعلة تكون من اثنين فتقتضي حث النفس على السبق لأن من عارضك في شيء تشتهي أن تغلبه فيه ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ جملة مستأنفة سيقت للتحريض على ماوصف به أولئك المشار اليهم من فعل الطاعات ببيان سهولته وكونه غير خارج عن حد الوسع والطاعة أي عادتنا جارية على أن لانكلف نفسا من النفوس إلا ماق وسعها وقدر طاقتها على أن المراد استمرار النفي بمعونة المقام لانفي الاستمرار أو للترخيص فيما هو قاصر عن درجة أعمال أولئك ببيان أنه تعالى لا يكلف عباده إلا ما في وسعهم فان لم يبلغوا في فعل الطاعات مراتب السابقين فلا عليهم بعد أن يبذلوا طاقتهم ويستفرغوا وسعهم . قال مقاتل : من لم يستطع القيام فليصل قاعداً ومن لم يستطع القعود فليوم إيماء .

وقوله سبحانه : ﴿وَلَدَيْنَا كِتَـٰبٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ﴾ تتمة لما قبله ببيان أحوال ما كلفوه من الأعمال وأحكامها المترتبة عليها من الحساب والثواب والعقاب ، والمراد بالكتاب صحائف الأعمال التي يقرؤنها عند الحساب حسبما يؤذن به الوصف فهو كما في قوله تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) و(الحق) المطابق للواقع والنطق به مجاز عن إظهاره أي عندنا كتاب يظهر الحق المطابق للواقع على ما هو عليه ذاتا ووصفا ويبينه للناظر كما يبينه النطق ويظهره للسامع فيظهر هناك جلائل الأعمال ودقائقها ويترتب عليها أجزيتها إن خيرا فخير وإن شرآ فشر . وقيل : المراد بالكتاب صحائف يقرؤنها فيها ما ثبت لهم في اللوح المحفوظ من الجزاء وهو دون القول الأول ، وأدون منه ما قيل : إن المراد به القرآن الكريم ، وقوله تعالى :

﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ٦٢﴾ لبيان فضله عز وجل وعدله في الجزاء على أتم وجه إثر بيان لطفه سبحانه في التكليف وكتب الأعمال على ما هي عليه أي لا يظلمون في الجزاء بنقص ثواب أو زيادة عذاب بل يجزون بقدر أعمالهم التي كلفوها ونطقت بها صحائفها بالحق، وجوز أن يكون تقريرا لما قبل من التكليف وكتب الأعمال أي لا يظلمون بتكليف ماليس في وسعهم ولا بكتب بعض أعمالهم التي من جملتها أعمال غير السابقين بناء على قصورها عن درجة أعمال السابقين بل يكتب كل منها على مقاديرها وطبقاتها .

وقوله عز وجل : ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَـٰذَا﴾ اضراب عما قبله ورجوع إلى بيان حال الكفرة فالضمير للكفرة أي بل قلوب الكفرة في غفلة وجهالة من هذا الذي بين في القرآن من أن لديه تعالى كتابا

ينطق بالحق ويظهر لهم أعمالهم السيئة على رؤس الاشهاد فيجزون بها كما ينبيء عنه ما سيأتى إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه (قد كانت آياتى تتلى عليكم) الخ ، وقيل : الاشارة إلى القرآن الكريم وما بين فيه مطلقا وروي ذلك عن مجاهد ، وقيل : إلى ما عليه أولئك الموصوفون بالأعمال الصالحة وروى هذا عن قتادة ، وقيل : إلى الدين بجملته ، وقيل إلى النبي ﷺ والأول أظهر ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ ﴾ سيئة كثيرة ﴿ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ ﴾ الذى ذكر من كون قلوبهم فى غمرة مما ذكر وهى فنون كفرهم ومعاصيهم التى من جملتها طعنهم فى القرآن الكريم المشار اليه فى قوله تعالى : (مستكبرين به سامراً تهجرون) ●

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس أن المراد بالغمرة الكفر والشك وأن (ذلك) إشارة إلى هذا المذكور ، والمعنى لهم أعمال دون الكفر . وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن (ذلك) كهذا إشارة إلى ماوصف به المؤمنون من الأعمال الصالحة أى لهم أعمال متخطية لما وصف به المؤمنون أى اضداد ماوصفوا به مما وقع فى حيز الصلات وهذا غاية الذم لهم ﴿ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ٦٣ ﴾ أى مستمرون عليها معتادون فعلها ضارون بها لا يفطمون عنها و(عاملون) عامل فى الضمير قبله واللام للتقوية ، هذا وقال أبو مسلم : إن الضمير فى قوله تعالى (بل هم) الخ عائد على المؤمنين الموصوفين بما تقدم من الصفات كأنه سبحانه قال بعد وصفهم : ولا نكلف نفسا إلا وسعها ونهايته ما أتى به هؤلاء المشفقون ولدينا كتاب يحفظ أعمالهم ينطق بالحق فلا يظلمون بل يوفى عليهم ثواب أعمالهم ، ثم وصفهم سبحانه بالحيرة فى قوله تعالى «بل قلوبهم فى غمرة» فكأنه عز وجل قال : وهم مع ذلك الوجل والخوف كالمتحيرين فى أعمالهم أهى مقبولة أم مردودة ولهم أعمال من دون ذلك أى لهم أيضا من النوافل ووجوه البر سوى ماهم عليه انتهى ، قال الامام : وهو الأولى لأنه إذا أمكن رد الكلام إلى ما يتصل به من ذكر المشفقين كان أولى من رده إلى ما بعد منه خصوصا وقد يرغب المرء فى فعل الخير بأن يذكر أن أعماله محفوظة كما يحذر بذلك من الشر ، وقد يوصف المرء لشدة فكره فى أمر آخرته بأن قلبه فى غمرة ويراد أنه قد استولى عليه الفكر فى قبول عمله أورده وفى أنه هل أداه كما يجب أو قصر ، و« هذا » على هذا إشارة إلى اشفاقهم ووجلهم انتهى ، ولا يخفى مافيه على من ليس قلبه فى غمرة ●

﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ ﴾ « حتى » على ما فى الكشاف هى التى يبتدأ بعدها الكلام وهى مع ذلك غاية لما قبلها كأنه قيل : لا يزالون يعملون أعمالهم إلى حيث إذا أخذنا الخ ، وقال ابن عطية : هى ابتداء لا غير ، و« إذا » الأولى والثانية يمنعان من أن تكون غاية لعاملون وفيه نظر ، و« إذا » شرطية شرطها « أخذنا » وهى مضافة اليه وجزاؤها قوله تعالى : ﴿ إِذَا هُمْ يَجْأَرُونَ ٦٤ ﴾ وهى معمولة له وإذا فيه فجائية نائبة مناب الفاء ، وقال الحوفى : حتى غاية وهى عاطفة وإذا ظرف يضاف إلى ما بعده فيه معنى الشرط وإذا الثانية فى موضع جواب الاولى ومعنى الكلام عامل فى إذا الاولى والعامل فى الثانية « أخذنا » انتهى ●

وهو كلام مخبط يبعد صدوره من مثل هذا الفاضل ، والمترف المتوسع فى النعمة . والمراد بالعذاب ما أصابهم يوم بدر من القتل والاسر كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . وقتادة ، وقد قتل وأسر فى ذلك اليوم كثير من صناديدهم ورؤسائهم . والجؤار مثل الخوار يقال جأر الثور يجأر إذا صاح وجأر الرجل إلى

الله تعالى إذ تضرع بالدعاء كما في الصحاح . وفي الأساس جأر الداعي إلى الله تعالى ضج ورفع صوته والمراد به الصراخ إما مطلقا أو باستغاثة . وضميرا الجمع راجعان على مارجع اليه الضمائر السابقة في «مترفيهم. ولهم وقلوبهم» وغيرهما وهم كفار أهل مكة لكن بارادة من بقي منهم بعد أخذ المترفين بالقتل. قال ابن جريج المعذبون قتلى بدر والذين يجأرون أهل مكة لانهم ناحوا واستغاثوا . وفي انسان العيون أن قريشا ناحوا على قتلاهم في بدر شهراً وجز نساؤهم شعورهن وكن يأتين بفرس الرجل أو راحلته ويسترنها بالستور وينحن حولها ويخرجن بها إلى الازقة إلى أن أشير عليهم بترك ذلك خوف الشماتة . وقال الربيع بن أنس: المراد بالجؤار الجزع إذ هو سبب الصراخ وفيه بعد لخفاء قرينة المجاز . وعن الضحاك أن المراد بالعذاب عذاب الجوع وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين مثل سني يوسف فاستجيب له عليه الصلاة والسلام فاصابتهم سنة أكلوا فيها الجيف والجلود والعظام المحرقة والعلهز

وفي الأخبار مايدل على أن ذلك كان قبل الهجرة ، وفيها أيضا مايدل على أنه كان قبلها . ووفق البيهقي بأنه لعله كان مرتين . وسيأتي ذلك قريبا إن شاء الله تعالى ، وتخصيص المترفين بالذكر لأنه إذا جاع المترف جاع غيره من باب أولى ، وقيل : المراد بالعذاب عذاب الآخرة ، وتخصيص المترفين بما ذكر لغاية ظهور انعكاس حالهم وانتكاس أمرهم وكون ذلك أشق عليهم ولأنهم مع كونهم متمنعين محميين بحماية غيرهم من المنعة والحشم لقوا مالقوا من الحالة الفظيعة فلأن يلقاها من عداهم من الحماة والخدم أولى وأقدم ه

وقال شيخ الاسلام : إن هذا القول هو الحق لأن العذاب الأخروى هو الذي يفاجئون عنده الجؤار فيجابون بالرد والاقناط من النصر وأما عذاب يوم بدر فلم يوجد لهم عنده جؤار حسبما ينبيء عنه قوله تعالى : (ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون) فان المراد بهذا العذاب ماجرى عليهم يوم بدر من القتل والاسر حتما وأما عذاب الجوع فان قريشا وإن تضرعوا فيه إلى رسول الله ﷺ لكن لم يرد عليهم بالاقناط حيث روى أنه عليه الصلاة والسلام دعا بكشفه فكشف عنهم ذلك انتهى ، وستعلم إن شاء الله تعالى ما فيه ، نعم حمل العذاب على ذلك أوفق بجعل ما في حيز (حتى) غاية لما قبلها ه

﴿ لَا تَجْأَرُوا الْيَوْمَ ﴾ على تقدير القول أي قلنا لهم ذلك ، والكلام استئناف مسوق لبيان إقناطهم وعدم انتفاعهم بجؤارهم ، والمراد باليوم الوقت الحاضر الذي اعتراهم فيه مااعتراهم ، والتقييد بذلك لزيادة إقناطهم والمبالغة في إفادة عدم نفع جؤارهم ه

وقال شيخ الاسلام : إن ذلك لتهويل اليوم والايذان بتفويتهم وقت الجؤار ؛ والمراد بالقول على ماقيل : ماكان بلسان الحال كما في قوله : ه امتلأ الحوض وقال قطني ه وجوز أن يراد به حقيقة القول وصدوره إما من الله تعالى وإما من الملائكة عليهم السلام ، والظاهر على هذا الوجه أن يكون القول في الآخرة وكونه في الدنيا مع عدم اسماعهم إياه لايخلو عن شيء ، وتقديره فعل الأمر مسنداً إلى ضميره ﷺ أي قل لهم من قبلنا لاتجأروا بعيد جداً ، ومن الناس من جوز كون القول المقدر جواب (إذا) الشرطية وحينئذ يكون (إذا هم يجأرون) قيداً للشرط أو بدلا من إذا الأولى ، وعلى الاول المعنى أخذنا مترفيهم وقت جؤارهم أو حال مفاجأتهم لجواز أن تكون (إذا) ظرفية أو فجائية حينئذ ، ولم يجوز جعل النهي المذكور جوابا لخلوه

عن الفاء اللازمة فيه إذا وقع كذلك . وتعقب هذا القول بأنه لايخفى أن المقصود الأصلي من الجملة الشرطية هو الجواب فيؤدي ذلك إلى أن يكون مفاجأتهم الجؤار غير مقصود أصلي *

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنْصَرُونَ ٦٥ ﴾ تعليل للنهي عن الجؤار ببيان عدم نفعه ، ومن ابتدائية أي لايلحقكم منا نصرة تنجيكم مما أنتم فيه ، وجوز أن تكون من صلة النصر وضمن معنى المنع أو تجوز به عنه أي لا تمنعون منا . وتعقب بأنه لايساعده سياق النظم الكريم لأن جؤارهم ليس إلى غيره تعالى حتى يرد عليهم بعدم منصوريتهم من قبله تعالى ولا سياقه فإن قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ إلى آخره صريح في أنه تعليل لعدم لحوق النصر من جهته تعالى بسبب كفرهم بالآيات ولو كان النصر المنفي متوهما من الغير لعلل بعجزه أو بعزة الله تعالى وقوته ، وأنت تعلم أنهم المشركون الذين شركاؤهم نصب أعينهم ولم يقيد الجؤار بكونه إلى الله تعالى وأمر التعليل سهل ، وقد يقال : المعنى على هذا الوجه دعوى الصراخ فإنه لايمنعكم منا ولا ينفعكم عندنا فقد ارتكبتم أمراً عظيما وإثما كبيراً لايدفعه ذلك ثم لايخفى ما في كلام المتعقب بعد ، والمراد قد كانت آياتي تتلى عليكم قبل أن يأخذ مترفيكم العذاب ﴿ فَكُنْتُمْ ﴾ عند تلاوتها ﴿ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ ٦٦ ﴾ أي تعرضون عن سماعها أشد الاعراض فضلا عن تصديقها والعمل بها . والنكوص الرجوع ، والأعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل ورجوع الشخص على عقبه رجوعه في طريقه الأولى كما يقال رجع عوده على بدئه ، وجعل بعضهم التقييد بالأعقاب من باب التأكيد كما في أبصرته بعيني بناء على أن النكوص الرجوع قهقرى وعلى الأعقاب ، وأياما كان فهو مستعار للاعراض *

وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه «تنكصون» بضم الكاف ﴿ مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ ﴾ أي بالبيت الحرام * والباء للسببية . وسوغ هذا الاضمار مع أنه لم يجر له ذكر اشتهار استكبارهم وافتخارهم بأنهم خدام البيت وقوامه وهذا ماعليه جمهور المفسرين ، وقريب منه كون الضمير للحرم ، وقال في البحر : الضمير عائد على المصدر الدال عليه «تنكصون» وتعقب بأنه لايفيد كثير معنى فإن ذلك مفهوم من جعل مستكبرين حالا ، واعترض عليه بما فيه بحث . وذكر منذر بن سعيد أن الضمير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويحسنه أن في قوله تعالى : «قد كانت آياتي تتلى عليكم» دلالة عليه عليه الصلاة والسلام ، والباء إما للتعدية على تضمين الاستكبار معنى التكذيب أو جعله مجازاً عنه وإما للسببية لأن استكبارهم ظهر ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم . وجوز أن يعود على القرآن المفهوم من الآيات أو عليها باعتبار تأويلها به وأمر الباء كما سمعت آنفاً ، وجوز أن تكون متعلقة بقوله تعالى : ﴿ سَامِراً ﴾ أي تسمرون بذكر القرآن والطعن فيه وذلك أنهم كانوا يجتمعون حول البيت بالليل يسمرون وكانت عامة سمرهم ذكر القرآن وتسميته سحراً وشعراً ، والمعنى على ذلك وإن لم يعلق به (به) ويجوز على تقدير تعلقه بسامراً عود الضمير على النبي عليه الصلاة والسلام . وكذا يجوز كون المعنى عليه وإن لم يعلق به ، وقيل : هي متعلقة بتهجرون وفيه من البعد مافيه . ونصب «سامراً» على الحال وهو اسم جمع كالحاج والحاضر والجامل والباقر ، وقيل : هو مصدر وقع حالا على التأويل المشهور فهو

يشمل القليل والكثير باعتبار أصله ؛ ولايخفى أن مجيء المصدر على وزن فاعل نادر ومنه العافية والعاقبة
والسمر في الأصل ظل القمر وسمي بذلك على ماقي المطلع لسمرته ، وفي البحر هو مايقع على الشجر من ضوء القمر ، وقال الراغب : هو سواد الليل ثم أطلق على الحديث بالليل . وفسر بعضهم السامر بالليل المظلم وكونه هنا بهذا المعنى وجعله منصوبا بما بعده على نزع الخافض ليس بشيء . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس . وأبو حيوة . وابن محيصن . وعكرمة . والزعفراني . ومحبوب عن أبي عمرو «سمرا» بضم السين وشد الميم مفتوحة جمع سامر ، وابن عباس أيضا . وزيد بن علي . وأبو رجاء . وأبو نهيك «سمارا» بزيادة الف بعد الميم وهو جمع سامر أيضا وهما جمعان مقيسان في مثل ذلك ﴿ تَهْجُرُونَ ٦٧ ﴾ من الهجر بفتح فسكون بمعنى القطع والترك ، والجملة في موضع الحال أي تاركين الحق أو القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن ابن عباس تهجرون البيت ولاتعمرونه بما يليق به من العبادة ه

وجاء الهجر بمعنى الهذيان كما في الصحاح يقال : هجر المريض يهجر هجرا إذا هذى ، وجوز أن يكون المعنى عليه أي تهذون في شأن القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام أو أصحابه رضي الله تعالى عنهم أو مايعم جميع ذلك . وفي الدر المصون ان ما كان بمعنى الهذيان هو الهجر بفتحتين ه

وجوز أن يكون من الهجر بضم فسكون وهو الكلام القبيح ، قال الراغب : الهجر الكلام المهجور لقبحه وهجر فلان إذا أتى بهجر من الكلام عن قصد وأهجر المريض إذا أتى بذلك من غير قصد . وفي المصباح هجر المريض في كلامه هذى والهجر بالضم اسم ومصدر بمعنى الفحش من هجر كقتل وفيه لغة أخرى اهجر بالألف وعلى هذه اللغة قراءة ابن عباس . وابن محيصن . ونافع . وحميد (تهجرون) بضم التاء وكسر الجيم وهي تبعد كون (تهجرون) في قراءة الجمهور من الهجر بمعنى القطع ه

وقرأ ابن أبي عاصم بالياء على سبيل الالتفات . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس أيضا . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم . وعكرمة . وأبو نهيك . وابن محيصن أيضا . وأبو حيوة (تهجرون) بضم التاء وفتح الهاء وكسر الجيم وشدها على أنه من مضاعف هجر من الهجر بالفتح أو بالضم فالمعنى تقطعون أو تهذون أو تفحشون كثيرا ه

﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ ﴾ الهمزة لانكار الواقع واستقباحه والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي افعلوا مافعلوا من النكوص والاستكبار والهجر فلم يتدبروا القرآن ليعلموا بما فيه من وجوه الاعجاز أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به ، و«أم» في قوله تعالى ﴿ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ٦٨ ﴾ منقطعة ، ومافيها من معنى بل للاضراب والانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بآخر ، والهمزة لانكار الوقوع لا لانكار الواقع أي بل أجاءهم من الكتاب مالم يأت آباءهم الأولين حتى استبعدوه فوقعوا فيما وقعوا فيه من الكفر والضلال بمعنى أن مجيء الكتب من جهته تعالى إلى الرسل عليهم السلام لينذروا بها الناس سنة قديمة له تعالى لاتكاد تنكر وأن مجيء القرآن على طريقته فمن أين ينكرونه ، وقيل : المعنى أفلم يتدبروا القرآن ليخافوا عند تدبر آياته وأقاصيصه مثل مانزل بمن قبلهم من المكذبين أم جاءهم من الأمن مالم يأت آباءهم الأولين حين خافوا الله تعالى فآمنوا به وبكتبه ورسله وأطاعوه فالمراد بآبائهم المؤمنون كاسمعيل عليه السلام . وعدنان وقحطان ، وكأن وصفهم بالأولين على هذا لاخراج الآخرين ه

وفى الخبر « لاتسبوا مضر . وربيعة فانهما كانا مسلمين ولاتسبوا قسا فانه كان مسلما ولاتسبوا الحرث ابن كعب ولاأسد بن خزيمة ولاتميم بن مر فانهم كانوا على الاسلام وماشككتم فى شىء فلاتشكوا فى أن تبعا كان مسلما» وروى أن ضبة بن أد كان مسلما وكان على شرطة سليمان بن داود عليهما السلام .

وفى الكشف أن جعل فائدة التدبر استعقاب العلم فالهمزة فى المنقطعة للتقرير واثبات انهم مصرون على التقليد فلذلك لم يتدبروا ولم يعلموا ، وإن جعلت الاعتبار والخوف فالهمزة فيها للانكار أو التقرير تهكما اه فتدبر ، ثم لا يخفى أن إسناد المجىء إلى الامن غير ظاهر ظهور إسناده إلى الكتاب وبهذا تنحط درجة هذا الوجه عن الوجه الأول .

﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ ﴾ اضراب وانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بوجه آخر ، والهمزة لانكار الوقوع أيضا أى بل ألم يعرفوه عليه الصلاة والسلام بالأمانة والصدق وحسن الأخلاق إلى غير ذلك من الكمالات اللائقة بالأنبياء عليهم السلام .

وقد صح أن أبا طالب يوم نكاح النبى ﷺ خطب بمحضر رؤساء مضر . وقريش فقال: الحمد لله الذى جعلنا من ذرية ابراهيم وزرع اسمعيل وضئضئ معد وعنصر مضر وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا وجعلنا الحكام على الناس ثم ان ابن أخى هذا محمد بن عبد الله لا يوزن برجل إلا رجح به فان كان فى المال قل فان المال ظل زائل وأمر حائل ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما آجله وعاجله من مالى كذا وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل .

وفى هذا دليل واضح على أنهم عرفوه صلى الله تعالى عليه وسلم بغاية الكمال وإلا لانكروا قول أبى طالب فيه عليه الصلاة والسلام ما قال .

﴿ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ ٦٩ ﴾ الفاء سببية لتسبب الانكار عن عدم المعرفة فالجملة داخلة فى حيز الانكار ومآل المعنى هم عرفوه بالكمال اللائق بالانبياء عليهم السلام فكيف ينكرونه ، واللام للتقوية ، وتقديم المعمول للتخصيص أو الفاصلة ، والكلام على تقدير مضاف أى منكرون لدعواه أو لرسالته عليه الصلاة والسلام .

﴿ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ انتقال إلى توبيخ آخر والهمزة لانكار الواقع كالاولى أى بل أيقولون به جنة أى جنون مع أنه عليه الصلاة والسلام أرجح الناس عقلا وأثقبهم رأيا وأوفرهم رزانة ، وقد روعى فى هذه التوبيخات الاربع التى اثنان منها متعلقان بالقرآن والباقيان به عليه الصلاة والسلام الترقى من الادنى إلى الأعلى كما بينه شيخ الاسلام ، وقوله تعالى . ﴿ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ ﴾ اضراب عما يدل عليه ماسبق أى ليس الأمر كما زعموا فى حق القرآن والرسول ﷺ بل جاءهم بالحق أى بالصدق الثابت الذى لا محيد عنه ، والمراد به التوحيد ودين الاسلام الذى تضمنه القرآن ويجوز أن يراد به القرآن .

﴿ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ٧٠ ﴾ لما فى جبلتهم من كمال الزيغ والانحراف ، والظاهر أن الضمائر لقريش ، وتقييد الحكم بأكثرهم لأن منهم من أبى الاسلام واتباع الحق حذرا من تعيير قومه أو نحو ذلك لا كراهة للحق من حيث هو حق ، فلا يرد ما قيل : إن من أحب شيئا كره ضده فمن أحب البقاء على الكفر فقد كره

الانتقال إلى الايمان ضرورة ، وقال ابن المنير : يحتمل أن يحمل الأكثر على الكل كما حمل القليل على النفي وفيه بعد ، وكذا ما اختاره من كون ضمير (أكثرهم) للناس كافة لا لقريش فقط فيكون الكلام نظير قوله تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) وقد يقال : حيث كان المراد إثبات الكراهة للحق على سبيل الاستمرار وعلم الله تعالى أن فيهم من يؤمن ويتبع الحق لم يكن بد من تقييد الحكم بالأكثر ، والظاهر بناء على القاعدة الاغلبية فى إعادة المعرفة ان الحق الثانى عين الحق الأول ، وأظهر فى مقام الاضمار لأنه أظهر فى الذم والضمير ربما يتوهم عوده للموصول عليه الصلاة والسلام ، وقيل : اللام فى الأول للعهد وفى الثانى للاستغراق أو للجنس أى وأكثرهم للحق أى حق كان لا لهذا الحق فقط كما ينبىء عنه الاظهار كارهون ، وتخصيص أكثرهم بهذا الوصف لا يقتضى إلا عدم كراهة بعضهم لكل حق من الحقوق وذلك لا ينافى كراهتهم لهذا الحق وفيه بحث إذ لا يكاد يسلم أن أكثرهم كارهون لكل حق ، وكذا الظاهر أن يراد بالحق فى قوله تعالى ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ الحق الذى جاء به النبى ﷺ وجعل الاتباع حقيقيا والاسناد مجازيا ، وقيل ما آل المعنى لو اتبع النبى ﷺ أهواءهم فجاءهم بالشرك بدل ما أرسل به ﴿لَفَسَدَتِ السَّمَوٰتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ أى لخرب الله تعالى العالم وقامت القيامة لفرط غضبه سبحانه وهو فرض محال من تبديله عليه الصلاة والسلام ما أرسل به من عنده ، وجوز أن يكون المراد بالحق الأمر المطابق للواقع فى شأن الألوهية والاتباع مجازا عن الموافقة أى لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواءهم بأن كان الشرك حقا لفسدت السموات والأرض حسبما قرر فى قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ولعل الكلام عليه اعتراض للاشارة إلى أنهم كرهوا شيئا لا يمكن خلافه أصلا فلا فائدة لهم فى هذه الكراهة ◦

واعترض بانه لا يناسب المقام وفيه بحث ، وكذا ما قيـــل : إن ما يوافق أهواءهم هو الشرك فى الالوهية لأن قريشا كانوا وثنية وهو لا يستلزم الفساد والذى يستلزمه إنما هو الشرك فى الربوبية كما تزعمه الثنوية وهم لم يكونوا كذلك كما ينبىء عنه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ◦

وجوز أن يكون المعنى لو وافق الحق مطلقا أهواءهم لخرجت السموات والأرض عن الصلاح والانتظام بالكلية ، والكلام استطراد لتعظيم شأن الحق مطلقا بأن السموات والأرض ماقامت ولا من فيهن إلا به ولا يخلو عن حسن . وقيل : المراد بالحق هو الله تعالى ◦

وقد أخرجه ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن أبى صالح . وحكاه بعضهم عن ابن جريج . والزمخشرى عن قتادة . والمعنى عليه لو كان الله تعالى يتبع أهواءهم ويفعل مايريدون فيشرع لهم الشرك ويأمرهم به لم يكن سبحانه إلها فتفسد السموات والأرض . وهذا مبنى على أن شرع الشرك نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه . وقد ذكر ذلك الخفاجى وذكر أنه قد قام الدليل العقلى عليه وأنه لا خلاف فيه . ولعل الكلام عليه اعتراض أيضا للاشارة إلى عدم امكان ارسال النبى عليه الصلاة والسلام اليهم بخلاف ماجاء به مما لا يكرهونه فكراهتهم لما جاء به عليه الصلاة والسلام لا تجديهم نفعا فالقول بانه بعيد عن مقتضى المقام ليس فى محله . وقيل: المعنى عليه لو فعل الله تعالى ما يوافق أهواءهم لاختل نظام العالم لما أن آراءهم متناقضة . وفيه إشارة إلى فساد عقولهم وانهم لذلك كرهوا ما كرهوه من الحق الذى

جاء به عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى •

وقرأ ابن وثاب (ولو اتبع) بضم الواو ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ﴾ انتقال من تشنيعهم بكراهة الحق إلى تشنيعهم بالاعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها والمراد بالذكر القرآن الذى هو فخرهم وشرفهم حسبما يتعلق به قوله تعالى (وإنه لذكر لك ولقومك) أى بل أتيناهم بفخرهم وشرفهم الذى كان يجب عليهم أن يقبلوا عليه أكمل اقبال ويقبلوا مافيه أكمل قبول ﴿فَهُمْ﴾ بما فعلوا من النكوص ﴿عَن ذِكْرِهِم﴾ أى فخرهم وشرفهم خاصة ﴿مُّعْرِضُونَ ٧١﴾ لاعن غير ذلك مما لا يوجب الاقبال عليه والاعتناء به . وفى وضع الظاهر موضع الضمير مزيد تشنيع لهم وتقريع . والفاء لترتيب مابعدها من اعراضهم عن ذكرهم على ماقبلها من الاتيان بذكرهم، ومن فسر (الحق) فى قوله تعالى «بل جاءهم بالحق» بالقرآن الكريم قال هنا : فى إسناد الاتيان بالذكر إلى نون العظمة بعد إسناده إلى ضميره عليه الصلاة والسلام تنويه بشأن النبي ﷺ وتنبيه على كونه عليه الصلاة والسلام بمثابة عظيمة منه عز وجل . وفى إيراد القرآن الكريم عند نسبته اليه ﷺ بعنوان الحقية وعند نسبته اليه تعالى بعنوان الذكر من النكتة السرية والحكمة العبقرية ما لايخفى فان التصريح بحقيته المستلزمة لحقية من جاء به هو الذى يقتضيه مقام حكاية ماقاله المبطلون فى شأنه وأما التشريف فانما يليق به تعالى لاسيما رسول الله ﷺ أحد المشرفين . وقيل : المراد بذكرهم ماتمنوه بقولهم «لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكنا عباد الله المخلصين» فكأنه قيل : بل أتيناهم الكتاب الذى تمنوه . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذكر الوعظ •

وأيد بقراءة عيسى (بذكراهم) بألف التأنيث ، ورجح القولان الأولان بأن التشنيع عليهما أشد فان الاعراض عن وعظهم ليس بمثابة إعراضهم عن شرفهم وفخرهم أوعن كتابهم الذى تمنوه فى الشناعة والقباحة •

وقيل : إن الوعظ فيه بيان ما يصلح به حال من يوعظ فالتشنيع بالاعراض عنه لايقصر عن التشنيع بالاعراض عن أحد ذينك الأمرين ولايخفى مافيه من المكابرة •

وقرأ ابن أبى إسحق . وعيسى بن عمر . ويونس عن أبى عمرو (بل أتيتهم) بتاء المتكلم ، وابن أبى إسحق . وعيسى أيضا . وأبو حيوة . والجحدرى . وابن قطيب . وأبو رجاء (بل أتيتهم) بتاء الخطاب للرسول ﷺ وأبو عمرو فى رواية (آتيناهم) بالمد ولا حاجة على هذه القراءة الى ارتكاب مجاز أودعوى حذف مضاف كما فى قراءة الجمهور على تقدير جعل الباء للمصاحبة . وقرأ قتادة (نذكرهم) بالنون مضارع ذكر ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ﴾ متعلق بقوله تعالى (أم يقولون جنة) فهو انتقال إلى توبيخ آخر ، وغير للخطاب لمناسبته مابعده ، وكان المراد أم يزعمون أنك تسألهم على أداء الرسالة ﴿خَرْجًا﴾ أى جعلا فلأجل ذلك لايؤمنون بك ، وقوله تعالى ﴿فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ أى رزقه فى الدنيا وثوابه فى الآخرة تعليل لنفى السؤال المستفاد من الانكار أى لاتسألهم ذلك فان مارزقك الله تعالى فى الدنيا والعقبى خير من ذلك لسعته ودوامه وعدم تحمل منة الرجال فيه ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من تعليل الحكم وتشريفه ﷺ مالايخفى • و(الخرج) بازاء الدخل يقال لكل ماتخرجه إلى غيرك والخراج غالب فى الضريبة على الأرض ففيه إشعار

بالكثرة واللزوم فيكون أبلغ ولذلك عبر به عن عطاء الله تعالى ، وكذا على ماقيل من أن الخرج ماتبرعت به والخراج مالزمك واللزوم بالنسبة اليه تعالى إنما هو لفضل وعده عز وجل ، وقيل الخرج أعم من الخراج وساوى بينهما بعضهم •

وقرأ ابن عامر (خرجا فخرج) وحمزة . والكسائي (خراجا فخراج) المشاكلة . وقرأ الحسن . وعيسى . (خراجا فخرج) وكأن اختيار (خراجا) في جانبه عليه الصلاة والسلام للاشارة إلى قوة تمكنهم في الكفر واختيار (خرجا) في جانبه تعالى للمبالغة في حط قدر خراجهم حيث كان المعنى فالشيء القليل منه عز وجل خير من كثيرهم فما الظن بكثيره جل وعلا ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٧٢ ﴾ تأكيد لخيرية خراجه سبحانه وتعالى فان من كان خير الرازقين يكون رزقه خيراً من رزق غيره •

واستدل الجبائي بذلك على أنه سبحانه لا يساويه أحد في الافضال على عباده وعلى أن العباد قد يرزق بعضهم بعضا ﴿ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ٧٣ ﴾ تشهد العقول السليمة باستقامته ليس فيه شائبة اعوجاج توجب الاتهام ، قال الزمخشري : ولقد ألزمهم عز وجل الحجة وأزاح عللهم في هذه الآيات بأن الذي أرسل اليهم رجل معروف أمره وحاله مخبور سره وعلنه خليق بان يجتبى مثله للرسالة من بين ظهرانيهم وأنه لم يعرض له حتى يدعي مثل هذه الدعوى العظيمة بباطل ولم يجعل ذلك سلما إلى النيل من دنياهم واستعطاء أموالهم ولم يدعهم إلا إلى دين الاسلام الذي هو الصراط المستقيم مع ابراز المكنون من أدوائهم وهو اخلالهم بالتدبر والتأمل واستهتارهم بدين الآباء الضلال من غير برهان وتعللهم بانه مجنون بعد ظهور الحق وثبات التصديق من الله تعالى بالمعجزات والآيات النيرة وكراهتهم للحق واعراضهم عما فيه حفظهم من الذكر اهـ . وهو من الحسن بمكان •

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ هم كفرة قريش المحدث عنهم فيما مر وصفوا بذلك تشنيعا لهم بما هم عليه من الانهماك في الدنيا وزعمهم أن لاحياة بعدها واشعار بعلة الحكم فان الايمان بالآخرة وخوف مافيها من الدواهي من أقوى الدواعي إلى طلب الحق وسلوك سبيله ، وجوز أن يكون المراد بهم مايعمهم وغيرهم من الكفرة المنكرين للحشر ويدخلون في ذلك دخولا أوليا ﴿ عَنِ الصِّرَاطِ ﴾ المستقيم الذي تدعو اليه ﴿ لَنَاكِبُونَ ٧٤ ﴾ أي لعادلون ، وقيل المراد بالصراط جنسه أي انهم عن جنس الصراط فضلا عن الصراط المستقيم الذي تدعوهم إليه لناكبون ، ورجح بانه أدل على كمال ضلالهم وغاية غوايتهم لما أنه ينبيء عن كون ماذهبوا اليه مما لا يطلق عليه اسم الصراط ولو كان معوجا ، وفيه أن التعليل بمضمون الصلة لا يساعد إلا على إرادة الصراط المستقيم ، وأظن أنه قد نكب عن الصراط من زعم أن المراد به هنا الصراط الممدود على متن جهنم وهو طريق الجنة أي انهم يوم القيامة عن طريق الجنة لمائلون يمنة ويسرة إلى النار •

﴿ وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ ﴾ أي من سوء حال ، قيل : هو ما عراهم بسبب أخذ مترفيهم بالعذاب يوم بدر أعني الجزع عليهم وذلك باحيائهم وإعادتهم إلى الدنيا بعد القتل أي ولو رحمناهم وكشفنا ضرهم بارجاع مترفيهم اليهم ﴿ لَّلَجُّوا ﴾ لتمادوا ﴿ فِي طُغْيَانِهِمْ ﴾ افراطهم في الكفر والاستكبار وعداوة الرسول

ﷺ والمؤمنين (يَعْمَهُونَ ٧٥) عامهين مترددين فى الضلال يقال عمه كمنع وفرح عمها وعموها وعموهة وعمهانا ، وقيل: هو ماهم فيه من شدة الخوف من القتل والسبي ومزيد الاضطراب من ذلك لما رأوا ما حل بمترفيهم يوم بدر وكشفه بامر النبي ﷺ بالكف عن قتالهم وسبيهم بعد أو بنحو ذلك وهو وجه ليس بالبعيد وقيل: المراد بالضر عذاب الآخرة أي انهم فى الرداءة والتمرد إلى أنهم لو رحموا وكشف عنهم عذاب النار وردوا إلى الدنيا لعادوا لشدة لجاجهم فيما هم عليه وفيه من البعد ما فيه ٠

واستظهر أبو حيان أن المراد به القحط والجوع الذى أصابهم بدعاء رسول الله ﷺ وذكر أنه مروى عن ابن عباس . وابن جريج ، وقد دعا عليهم ﷺ بذلك فى مكة يوم ألقى عليه المشركون وهو قائم يصلى عند البيت سلى جزور فقال: اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ودعا بذلك أيضا بالمدينة ، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام مكث شهراً إذا رفع رأسه من الركعة الثانية من صلاة الفجر بعد قوله سمع الله لمن حمده يقول : اللهم انج الوليد بن الوليد . وسلمة بن هشام . وعياش بن أبى ربيعة والمستضعفين من المؤمنين بمكة اللهم اشدد وطأتك الخ ، وربما فعل ذلك بعد رفعه من الركعة الأخيرة من صلاة العشاء ، وكلتا الروايتين ذكرهما برهان الدين الحلبي فى سيرته ، والكثير على أنه الجوع الذى أصابهم من منع ثمامة الميرة عنهم ، وذلك أن ثمامة بن أثال الحنفي جاءت به إلى المدينة سرية محمد بن مسلمة حين بعثها ﷺ إلى بنى بكر ابن كلاب فاسلم بعد أن امتنع من الاسلام ثلاثة أيام ثم خرج معتمرا فلما قدم بطن مكة لبى وهو أول من دخلها ملبيا ومن هنا قال الحنفى :

ومنا الذى لبى بمكة معلنـــا برغم أبى سفيان فى الأشهر الحرم

فاخذته قريش فقالوا : لقد اجترأت علينا وقد صبوت يا ثمامة قال: أسلمت واتبعت خير دين دين محمد ﷺ والله لا يصل إليكم حبة من اليمامة وكانت ريفا لأهل مكة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ثم خرج ثمامة إلى اليمامة فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئا حتى أضر بهم الجوع وأكلت قريش العلهز فكتبت قريش إلى رسول الله ﷺ ألست تزعم أنك بعثت رحمة للعالمين فقد قتلت الآباء بالسيف والابناء بالجوع إنك تأمر بصلة الرحم وأنت قد قطعت أرحامنا فكتب رسول الله ﷺ إلى ثمامة رضى الله تعالى عنه خل بين قومى وبين ميرتهم ففعل ، وفى رواية أن أبا سفيان جاءه ﷺ فقال : ألست الخ ، ووجه الجمع ظاهر وكان هذا قبل الفتح بقليل . وعندى أن (لو) تبعد هذا القول كما لا يخفى ، نعم أخرج ابن جرير . وجماعة عن ابن عباس ما هو نص فى أن قصة ثمامة سبب لنزول قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ ﴾ إلى آخره فيكون الجوع مراداً من العذاب المذكور فيه على ذلك ، ولا يرد على من قال به قوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَكَانُوا ﴾ فما خضعوا بذلك (لِرَبِّهِمْ) لأن له أن يقول : المراد بالخضوع له عز وجل الانقياد لأمره سبحانه والايمان به جل وعلا وما كان منهم مع رسول الله ﷺ ليس منه فى شىء ، والمشهور أن المراد بالعذاب ما نالهم يوم بدر من القتل والاسر ، ولا يرد على من فسر العذاب فى قوله سبحانه (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب) به أيضا لزوم المنافاة بين ما هناك من قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وما هنا من نفى الاستكانة لربهم ونفى التضرع

المستفاد من قوله سبحانه ﴿ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ٧٦ ﴾ إذ له أن يقول: الجؤار مطلق الصراخ وهو غير الاستكانة لله عز وجل وغير التضرع اليه سبحانه وهو ظاهر، وكذا إذا أريد بالجؤار الصراخ باستغاثة بناء على أن المراد بالاستكانة له تعالى ما علمت آنفا من الانقياد لأمره عز وجل وأن التضرع ما كان عن صميم الفؤاد والجؤار ما لم يكن كذلك، وكأن التعبير هناك بالجؤار للاشارة إلى أن استغاثتهم كانت أشبه شيء بأصوات الحيوانات، وقيل: ما تقدم لبيان حال المقتولين وما هنا لبيان حال الباقين، وعبر فى التضرع بالمضارع ليفيد الدوام إلا أن المراد دوام النفى لا نفى الدوام أى وليس من عادتهم التضرع اليه تعالى أصلا، ولو حمل ذلك على نفى الدوام كما هو الظاهر لا يرد مايتوهم من المنافاة بين قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وقوله سبحانه (وما يتضرعون) أيضا، واستكان استفعل من الكون، وأصل معناه انتقل من كون إلى كون كاستحجر ثم غلب العرف على استعماله فى الانتقال من كون الكبر إلى كون الخضوع فلا إجمال فيه عرفا، وقال أبو العباس أحمد بن فارس: سئلت عن ذلك فى بغداد لما دخلتها زمن الامام الناصر وجمع لى علماءها فقلت واستحسن منى: هو مشتق من قول العرب: كنت لك إذا خضعت وهى لغة هذيلية وقد نقلها أبو عبيدة فى الغريبين وعليه يكون من باب قر واستقر، ولا يجعل من استفعل المبنى للمبالغة مثل استعصم واستحسر إلا أن يراد فى الآية حينئذ المبالغة فى النفى لانفى المبالغة، وقيل هو من الكين اللحمة المستبطنة فى الفرج لذلة المستكين، وجوز الزمخشرى أن يكون افتعل من السكون والالف اشباع كما فى قوله:

وأنت من الغوائل حين ترمى ... ومن ذم الرجال بمنتزاح

وقوله: أعوذ بالله من العقراب ... الشائلات عقد الاذناب

واعترض بأن الاشباع المذكور مخصوص بضرورة الشعر وبانه لم يعهد كونه فى جميع تصاريف الكلمة واستكان جميع تصاريفه كذلك فهو يدل على أنه ليس مما فيه اشباع ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ من عذاب الآخرة كما ينبىء عنه التهويل بفتح الباب والوصف بالشدة وإلى هذا ذهب الجبائى، و(حتى) مع كونها غاية للنفى السابق مبتدأ لمابعدها من مضمون الشرطية كأنه قيل: هم مستمرون على هذه الحال حتى إذا فتحنا عليهم يوم القيامة بابا ذا عذاب شديد ﴿ إِذَا هُمْ فِيهِ ﴾ أى فى ذلك الباب أو فى ذلك العذاب أو بسبب الفتح أقوال ﴿ مُبْلِسُونَ ٧٧ ﴾ متحيرون آيسون من كل خير أو ذوو حزن من شدة البأس وهذا كقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون. لايفتر عنهم وهم فيه مبلسون) وقيل: هذا الباب استيلاء النبى ﷺ والمؤمنين عليهم يوم الفتح وقد أيسوا فى ذلك اليوم من كل ما كانوا يتوهمونه من الخير. وأخرج ابن جرير أنه الجوع الذى أكلوا فيه العلهز. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه القتل يوم بدر. وروت الامامية وهم بيت الكذب عن أبى جعفر رضى الله تعالى عنه أن ذلك عذاب يعذبون به فى الرجعة، ولعمرى لقد افتروا على الله تعالى الكذب وضلوا ضلالا بعيدا، والوجه فى الآية عندى ماتقدم، والظاهر أن هذه الآيات مدنية وبعض من قال بمكيتها ادعى أن فيها اخبارا عن المستقبل بالماضى للدلالة على تحقق الوقوع.

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ﴾ لتحسوا بها الآيات التنزيلية والتكوينية ﴿ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ لتتفكروا

بها في الآيات وتستدلوا بها إلى غير ذلك من المنافع ، وقدم السمع لكثرة منافعه ، وأفرد لأنه مصدر في الاصل ولم يجمعه الفصحاء في الاكثر ، وقيل : أفرد لأنه يدرك به نوع واحد من المدركات وهو الاصوات بخلاف البصر فانه يدرك به الاضواء والالوان والاكوان والاشكال وبخلاف الفؤاد فانه يدرك به أنواع شتى من التصورات والتصديقات . وفي الآية اشارة إلى الدليل الحسي والعقلي ، وتقديم ما يشير إلى الاول قد تقدم تذكرة في العهد من قدم ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ أي شكراً قليلا تشكرون تلك النعم الجليلة لأن العمدة في الشكر صرف تلك القوى التي هي في أنفسها نعم باهرة إلى ما خلقت هي له فنصب (قليلا) على أنه صفة مصدر محذوف ، والقلة على ظاهرها بناء على أن الخطاب للناس بتغليب المؤمنين ، ويجوز أن تكون بمعنى النفي بناء على أن الخطاب للمشركين على سبيل الالتفات ، وقيل : هو للمؤمنين خاصة وليس بشيء ، والاولى عندي كونه للمشركين خاصة مع جواز كون القلة على ظاهرها كما لا يخفى على المتدبر ، و(ما) على سائر الاقوال مزيدة للتأكيد •

﴿ وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ أي خلقكم وبثكم فيها ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٩ ﴾ أي تجمعون يوم القيامة بعد تفرقكم لا إلى غيره تعالى فما لكم لا تؤمنون به سبحانه وتشكرونه عز وجل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ من غير أن يشاركه في ذلك شيء من الاشياء ﴿ وَلَهُ ﴾ تعالى شأنه خاصة ﴿ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أي هو سبحانه وتعالى المؤثر في اختلافهما أي تعاقبهما من قولهم : فلان يختلف إلى فلان أي يتردد عليه بالمجيء والذهاب أو تخالفهما زيادة ونقصا ، وقيل : المعنى لأمره تعالى وقضائه سبحانه اختلافهما ففي الكلام مضاف مقدر ، واللام عليه يجوز أن تكون للتعليل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨٠ ﴾ أي ألا تتفكرون فلا تعقلون أو أتتفكرون فلا تعقلون بالنظر والتأمل أن الكل صادر منا وأن قدرتنا تعم جميع الممكنات التي من جملتها البعث . وقرأ أبو عمرو في رواية (يعقلون) على أن الالتفات إلى الغيبة لحكاية سوء حال المخاطبين ، وقيل : على أن الخطاب الاول لتغليب المؤمنين وليس بذاك •

﴿ بَلْ قَالُوا ﴾ عطف على مضمر يقتضيه المقام أي فلم يعقلوا بل قالوا ﴿ مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ٨١ ﴾ أي آباؤهم ومن دان بدينهم من الكفرة المنكرين للبعث ﴿ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ٨٢ ﴾ تفسير لما قبله من المبهم وتفصيل لما فيه من الاجمال وقد مر الكلام فيه ﴿ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا ﴾ البعث ﴿ مِن قَبْلُ ﴾ متعلق بالفعل من حيث إسناده إلى المعطوف عليه والمعطوف على ما هو الظاهر ، وصح ذلك بالنسبة اليهم لأن الأنبياء المخبرين بالبعث كانوا يخبرون به بالنسبة إلى جميع من يموت ، ويجوز أن يكون متعلقا به من حيث إسناده إلى آبائهم لا اليهم أي ووعدا آباؤنا من قبل أو بمحذوف وقع حالا من آبائنا أي كائنين من قبل ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أي ما هذا ﴿ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٨٣ ﴾ أي أكاذيبهم التي سطروها جمع أسطورة كأحدوثة وأعجوبة وإلى هذا ذهب المبرد . وجماعة ، وقيل : جمع أسطار جمع سطر كفرس وأفراس ، والاول كما قال الزمخشري أوفق لأن جمع المفرد أولى وأقيس ولأن بنية أفعولة تجيء لما فيه التلهي فيكون حينئذ كأنه قيل مكتوبات لا طائل تحتها ﴿ قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا ﴾ من المخلوقات تغليبا للعقلاء على غيرهم

﴿ إن كُنتم تعلمون ٨٤ ﴾ جوابه محذوف ثقة بدلالة الاستفهام عليه أى إن كنتم من أهل العلم ومن العقلاء أو عالمين بذلك فاخبروني به . وفى الآية من المبالغة فى الاستهانة بهم وتقرير فرط جهالتهم ما لا يخفى ويقوى هذا أنه أخبر عن الجواب قبل أن يجيبوا فقال سبحانه : ﴿ سَيَقُولُونَ لله ﴾ فان بداهة العقل تضطرهم إلى الاعتراف بأنه سبحانه خالقها فاللام للملك باعتبار الخلق ﴿ قُلْ ﴾ أى عند اعترافهم بذلك تبكيتاً لهم ﴿ أفلا تذكُرُونَ ٨٥ ﴾ أى أتعلمون أوأتقولون ذلك فلا تتذكرون أى من فطر الأرض ومن فيها ابتداء قادر على إعادتها ثانيا فان البدء ليس بأهون من الإعادة بل الأمر بالعكس فى قياس المعقول . وقرىء (تتذكرون) على الأصل ﴿ قُلْ مَن رَبُّ السَّمواتِ السَّبعِ ورَبُّ العَرشِ العَظيمِ ٨٦ ﴾ أعيد لفظ الرب تنويها بشأن العرش ورفعا لمحله من أن يكون تبعاً للسموات وجوداً وذكراً . وقرأ ابن محيصن (العظيم) بالرفع نعتا للرب .

﴿ سَيَقُولُونَ لله ﴾ قرأ أبو عمرو . ويعقوب بغير لام فيه وفيما بعده ولم يقرأ على ما قيل فى السابق بترك اللام والقراءة بغير لام على الظاهر وباللام على المعنى وكلا الأمرين جائزان فلو قيل : من صاحب هذه الدار ؟ فقيل : زيد كان جوابا عن لفظ السؤال ، ولو قيل : لزيد لكان جواباً على المعنى لأن معنى من صاحب هذه الدار؟ لمن هذه الدار وكلا الأمرين وارد فى كلامهم ، أنشد صاحب المطلع :

إذا قيل من رب المزالف والقرى ورب الجياد الجرد قلت لخالد

وأنشد الزجاج وقال السائلون لمن حفرتم فقال المخبرون لهم وزير

﴿ قُلْ ﴾ إلزاما لهم وتوبيخا ﴿ أَفَلا تَتَّقُونَ ٨٧ ﴾ أى أتعلمون ذلك ولا تتقون أنفسكم عقابه على ترك العمل بموجب العلم حيث تكفرون به تعالى وتنكرون ما أخبر به من البعث وتثبتون له سبحانه شريكا .

﴿ قُلْ مَن بِيَدِه مَلَكُوتُ كُلِّ شَيء ﴾ مما ذكر ومما لم يذكر ، وصيغة الملكوت للمبالغة فى الملك فالمراد به الملك الشامل الظاهر ، وقيل : المالكية والمدبرية ، وقيل : الخزائن ﴿ وَهُوَ يُجِيرُ ﴾ أى يمنع من يشاء من يشاء ﴿ وَلا يُجَارُ عَلَيْه ﴾ ولا يمنع أحد منه جل وعلا أحداً ، وتعدية الفعل بعلى لتضمينه معنى النصرة أو الاستعلاء ﴿ إنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨ ﴾ تكرير لاستهانتهم وتجهيلهم على ما مر ﴿ سَيَقُولُونَ لله ﴾ ملكوت كل شئ والوصف بأنه الذى يجير ولا يجار عليه ﴿ قُلْ ﴾ تهجينا لهم وتقريعا ﴿ فَأنّى تُسْحَرُونَ ٨٩ ﴾ كيف أو من أين تخدعون وتصرفون عن الرشد مع علمكم به إلى ما أنتم عليه من البغى فان من لا يكون مسحورا مختل العقل لا يكون كذلك ، وهذه الآيات الثلاث اعنى (قل لمن) إلى هنا على ما قرر فى الكشف تقرير للسابق وتمهيد للاحق وقد روعى فى السؤال فيها قضية الترقى فسئل عمن له الأرض ومن فيها ، وقيل : (من) تغليبا للعقلاء ولأنه يلزم أن يكون له غيرهم من طريق الأولى ثم سئل عمن له السموات والعرش العظيم والأرض بالنسبة اليه كلا شئ ثم سئل عمن بيده ملكوت كل شئ فأتى باعم العام وكلمة الاحاطة وأوثر الملكوت وهو الملك الواسع ، وقيل : (بيده) تصويرا وتخييلا وكذلك روعى هذه النكتة فى الفواصل فعيروا أولا بعدم التذكر فان أيسر النظر يكفى فى انحلال عقدهم ثم بعدم الاتقاء وفيه وعيد ثم بالتعجب من خدع عقولهم فتخيل الباطل

حقا والحق باطلا وأنى لها التذكر والخوف .

﴿ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ ﴾ إضراب عن قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) والمراد بالحق الوعد بالبعث وقيل : ما يعمه والتوحيد ويدل على ذلك السياق . وقرىء (بل أتيتهم) بتاء المتكلم . وقرأ ابن أبي اسحق بتاء الخطاب ﴿ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٩٠ ﴾ في قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو في ذلك وقولهم بما ينافي التوحيد ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ ﴾ لتنزهه عز وجل عن الاحتياج وتقدسه تعالى عن مماثلة أحد .

﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ﴾ يشاركه سبحانه في الألوهية ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ أي لاستبد بالذي خلقه واستقل به تصرفا وامتاز ملكه عن ملك الآخر ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ ولوقع التحارب والتغالب بينهم كما هو الجاري فيما بين الملوك والتالي باطل لما يلزم من ذلك نفي ألوهية الجميع أو ألوهية ماعدا واحداً منهم وهو خلاف المفروض أو لما أنه يلزم أن لا يكون بيده تعالى وحده ملكوت كل شيء وهو باطل في نفسه لما برهن عليه في الكلام وعند الخصم لأنه يقول باختصاص ملكوت كل شيء به تعالى كما يدل عليه السؤال والجواب السابقان آنفا كذا قيل ، ولا يخفى أن اللزوم في الشرطية المفهومة من الآية عادي لا عقلي ولذا قيل : إن الآية إشارة إلى دليل اقناعي للتوحيد لا قطعي .

وفي الكشف قد لاح لنا من لطف الله تعالى وتأييده أن الآية برهان نير على توحيده سبحانه ، وتقريره أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات أو الاجزاء الكمية فبينة الانتفاء لايذانها بالامكان ، وأما التعدد مع الاتحاد في الماهية فكذلك للافتقار إلى المميز ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادهما فيه فيلزم الامكان ، ثم المميزان في الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقصان ممكنان مفتقران في الوجود إلى مكمل خارج هو الواجب بالحقيقة ، وكذلك الافتقار في كمال ما للوجود يوجب الامكان لايجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة واقتضائه التركيب والامكان .

ومن هنا قال العلماء : إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر منتظر ومع الاختلاف في الماهية يلزم أن لا يكون المرجح مرجحا أي لا يكون الاله إلها لأن كل واحد واحد من الممكنات ان استقلا بترجيحه لزم توارد العلتين التامتين على معلول شخصي وهو ظاهر الاستحالة فكونه مرجحا إلها يوجب الافتقار اليه وكون غيره مستقلا بالترجيح يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مرجح في حالة واحدة ، وإن تعاونا فكذلك إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الايجاد والافتقار إلى الآخر ، وان اختص كل منهما ببعض مع أن الافتقار اليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بمخصص يخصصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الافتقار اليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون ممكنا والكلام فيه عائد فيلزم المحال من الوجهين الأولين أعني الافتقار إلى عين غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم مخصص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لا هما ، وإلى المحال الأول الاشارة بقوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق) وهو لازم على تقدير التخالف في الماهية واختصاص كل ببعض ، وخص هذا القسم لأن ما سواه أظهر استحالة ، وإلى

الثاني الاشارة بقوله سبحانه (ولعلا بعضهم على بعض) أي إما مطلقا وإما من وجه فيكون العالي هو الاله أو لا يكون ثم إله أصلا وهذا لازم على تقديري التخالف والاتحاد والاختصاص وغيره فهو تكميل للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جعل وجوده زائداً على الماهية أولا فاعلا بالاختيار أولا، وليس برهان الوحدة مبنيا على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الامام الرازي قدس سره انتهى، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق، وربما يورد عليه بعض مناقشات تندفع بالتأمل الصادق. وما أشرنا اليه من انفهام قضية شرطية من الآية ظاهر جدا على ماذهب اليه الفراء فقد قال: إن إذاً حيث جاءت بعدها اللام فقبلها لو مقدرة إن لم تكن ظاهرة نحو (إذاً لذهب كل إله بما خلق) فكأنه قيل: لو كان معه آلهة كما تزعمون لذهب كل الخ ‎•

وقال أبو حيان: اذا حرف جواب وجزاء ويقدر قسم يكون (لذهب) جوابا له، والتقدير والله إذا أي ان كان معه من إله لذهب وهو في معنى ليذهبن كقوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحا فرأوه مصفرا لظلوا) أي ليظلن لأن إذا تقتضي الاستقبال وهو كما ترى، وقد يقال: إن إذا هذه ليست الكلمة المعهودة وإنما هي إذا الشرطية حذفت جملتها التي تضاف اليها وعوض عنها التنوين كما في يومئذ والأصل إذا كان معه من إله لذهب الخ، والتعبير بإذا من قبيل مجاراة الخصم، وقيل: (كل إله) لما أن النفي عام يفيد استغراق الجنس و(ما) في (بما خلق) موصولة حذف عائدها كما أشرنا اليه ‎•

وجوز أن تكون مصدرية ويحتاج إلى نوع تكلف لايخفى. ولم يستدل على انتفاء اتخاذ الولد إما لغاية ظهور فساده أو للاكتفاء بالدليل الذي أقيم على انتفاء أن يكون معه سبحانه اله بناء على ماقيل ان ابن الاله يلزم أن يكون الها اذ الولد يكون من جنس الوالد وجوهره وفيه بحث ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ ٩١﴾ مبالغة في تنزيهه تعالى عن الولد والشريك، وما موصولة وجوز أن تكون مصدرية. وقرىء (تصفون) بتاء الخطاب ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أي كل غيب وشهادة، وجر (عالم) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفة له لأنه أريد به الثبوت والاستمرار فيتعرف بالاضافة ‎•

وقرأ جماعة من السبعة. وغيرهم برفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو عالم، والجر أجود عند الأخفش والرفع أبرع عند ابن عطية، وأياما كان فهو على ماقيل إشارة إلى دليل آخر على انتفاء الشريك بناء على توافق المسلمين والمشركين في تفرده تعالى بذلك. وفي الكشف أن في قوله سبحانه (عالم) الخ اشارة الى برهان آخر راجع الى اثبات العلم أو لزوم الجهل الذي هو نقص وضد العلم لأن المتعددين لاسبيل لهما الى أن يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه بالضرورة وهو نوع جهل وقصور، ثم علمه به يكون انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون في احدى صفات الكمال أعني العلم مفتقرا وهو يؤذن بالنقصان والامكان ﴿فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ٩٢﴾ تفريع على كونه تعالى عالما بذلك فهو كالنتيجة لما أشار اليه من الدليل ‎•

وقال ابن عطية: الفاء عاطفة كأنه قيل علم الغيب والشهادة فتعالى كما تقول زيد شجاع فعظمت منزلته على معنى شجع فعظمت، ويحتمل أن يكون المعنى فاقول تعالى الخ على أنه اخبار مستأنف ﴿قُلْ رَبِّ إِمَّا تُرِيَنِّي﴾

أي ان كان لابد من أن تريني لأن ما والنون زيدتا للتأكيد ﴿ مَا يُوعَدُونَ ٩٣ ﴾ أي الذي يوعدونه من العذاب الدنيوي المستأصل وأما العذاب الأخروي فلا يناسب المقام ﴿ رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٩٤ ﴾ أي قرينا لهم فيما هم فيه من العذاب ، ووضع الظاهر موضع الضمير للاشارة إلى استحقاقهم للعذاب ، وجاء الدعاء قبل الشرط وقبل الجزاء مبالغة في الابتهال والتضرع ، واختير لفظ الرب لما فيه من الايذان بانه سبحانه المالك الناظر في مصالح العبد ، وفي أمره ﷺ أن يدعو بذلك مع أنه عليه الصلاة والسلام في حرز عظيم من أن يجعل قرينا لهم ايذان بكمال فظاعة العذاب الموعود وكونه بحيث يجب أن يستعيذ منه من لا يكاد يمكن أن يحيق به . وهو متضمن رد انكارهم العذاب واستعجالهم به على طريقة الاستهزاء .

وقيل أمر ﷺ بذلك هضما لنفسه وإظهارا لكمال العبودية ، وقيل لأن شؤم الكفرة قد يحيق بمن سواهم كقوله تعالى (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) وروى عن الحسن أنه جل شأنه أخبر نبيه ﷺ بأن له في أمته (١) نقمة ولم يطلعه على وقتها أهو في حياته أم بعدها فأمره بهذا الدعاء .

وقرأ الضحاك . وأبو عمران الجوني (ترئني) بالهمز بدل الياء وهو كما في البحر إبدال ضعيف .

﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ أَن نُّرِيَكَ مَا نَعِدُهُمْ ﴾ من العذاب ﴿ لَقَادِرُونَ ٩٥ ﴾ ولكنا لا نفعل بل نؤخره عنهم لعلمنا بأن بعضهم أو بعض اعقابهم سيؤمنون أو لأنا لا نعذبهم وأنت فيهم ، وقيل قد أراه سبحانه ذلك وهو ما أصابهم يوم بدر أو فتح مكة ، قال شيخ الاسلام : ولا يخفى بعده فان المتبادر أن يكون مايستحقرونه من العذاب الموعود عذابا هائلا مستأصلا لا يظهر على يديه ﷺ للحكمة الداعية اليه .

﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ أي ادفع بالحسنة التي هي أحسن الحسنات التي يدفع بها ﴿ السَّيِّئَةَ ﴾ بأن تحسن إلى المسيء في مقابلتها مااستطعت ، ودون هذا في الحسن ان يحسن اليه في الجملة ، ودونه أن يصفح عن إساءته فقط ، وفي ذلك من الحث له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ما يليق بشأنه الكريم من حسن الاخلاق ما لا يخفى ، وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السيئة لمكان (أحسن) والمفاضلة فيه على حقيقتها على ماذكرنا وهو وجه حسن في الآية ، ويجوز أن تعتبر المفاضلة بين الحسنة والسيئة على معنى أن الحسنة في باب الحسنات أزيد من السيئة في باب السيئات ويطرد هذا في كل مفاضلة بين ضدين كقولهم : العسل أحلى من الخل فانهم يعنون أنه في الاصناف الحلوة أميز من الخل في الاصناف الحامضة ، ومن هذا القبيل مايحكى عن أشعب الماجن أنه قال : نشأت أنا والاعمش في حجر فلان فما زال يعلو وأسفل حتى استوينا فانه عنى استواءهما في بلوغ كل منهما الغاية حيث بلغ هو الغاية في التدلي والاعمش الغاية في التعلي ، وعلى الوجهين لا يتعين هذا الاحسن وكذا السيئة .

وأخرج ابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية عن أنس أنه قال في الآية : يقول الرجل لاخيه ماليس فيه فيقول : إن كنت كاذبا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لك وإن كنت صادقا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لي .

وقيل : التي هي أحسن شهادة أن لاإله إلا الله والسيئة الشرك ، وقال عطاء . والضحاك : التي هي أحسن

---

(١) أي أمة الدعوة اه منه

السلام والسيئة الفحش ، وقيل : الأول الموعظة والثاني المنكر ، واختار بعضهم العموم وأن ما ذكر من قبيل التمثيل ؛ والآية قيل : منسوخة بآية السيف ، وقيل : هي محكمة لأن الدفع المذكور مطلوب ما لم يؤد إلى ثلم الدين والازراء بالمروءة ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦ ﴾ أي بوصفهم إياك أو بالذي يصفونك به مما أنت بخلافه ، وفيه وعيد لهم بالجزاء والعقوبة وتسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإرشاد له عليه الصلاة والسلام إلى تفويض أمره إليه عز وجل ، والظاهر من هذا أن الآية آية موادعة فافهم .

﴿ وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ٩٧ ﴾ أي وساوسهم المغرية على خلاف ما أمرت به وهي جمع همزة ، والهمز النخس والدفع بيد أو غيرها ، ومنه مهماز الرائض لحديدة تربط على مؤخر رجله ينخس به الدابة لتسرع أو تثب ، وإطلاق ذلك على الوسوسة والحث على المعاصي لما بينهما من الشبه الظاهر ، والجمع للمرات أو لتنوع الوساوس أو لتعدد الشياطين ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونِ ٩٨ ﴾ أي من حضورهم حولي في حال من الأحوال ، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحال حلول الأجل كما روي عن عكرمة لأنها أحرى الأحوال بالاستعاذة منها لاسيما الحال الأخيرة ولذا قيل : اللهم إني أعوذ بك من النزع عند النزع ، وإلى العموم ذهب ابن زيد ، وفي الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة في التحذير من ملابستهم ، وإعادة الفعل مع تكرير النداء لإظهار كمال الاعتناء بالمأمور به وعرض نهاية الابتهال في الاستدعاء ويسن التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم ، فقد أخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . والترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رسول الله ﷺ يعلمنا كلمات نقولهن عند النوم من الفزع بسم الله أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون » ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ (حتى) ابتدائية وغاية لمقدر يدل عليه ما قبلها والتقدير فلا أكون كالكفار الذين تهمزهم الشياطين وتحضرهم حتى إذا جاء الخ ، ونظير ذلك قوله : « فيا عجبا حتى كليب تسبني » فإن التقدير يسبني كل الناس حتى كليب إلا أنه حذفت الجملة هنا لدلالة ما بعد حتى ، وقيل إن هذا الكلام مردود على (يصفون) الثاني على معنى أن حتى متعلقة بمحذوف يدل عليه كأنه قيل : لا يزالون على سوء المقالة والطعن في حضرة الرسالة حتى إذا الخ ، وقوله تعالى (وقل رب) الخ اعتراض مؤكد للإغضاء المدلول عليه بقوله سبحانه (ادفع بالتي هي أحسن) الخ بالاستعاذة به تعالى من الشياطين أن يزلوه عليه الصلاة والسلام عما أمر به ، وقيل على (يصفون) الأول أو على (يشركون) وليس بشيء .

وجوز الزمخشري أن يكون مردوداً على قوله تعالى (وإنهم لكاذبون) ويكون من قوله سبحانه (ما اتخذ الله من ولد) إلى هذا المقام كالاعتراض تحقيقاً لكذبهم ولاستحقاقهم جزاءه وليس بالوجه ، ويفهم من كلام ابن عطية أنه يجوز أن تكون (حتى) هنا ابتدائية لا غاية لما قبلها ، وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت ابتدائية لا تفارقها الغاية ، والظاهر الذي لا ينبغي العدول عنه أن ضمير (أحدهم) راجع إلى الكفار ؛ والمراد من مجيء الموت ظهور أماراته أي إذا ظهر لأحدهم أي أحد كان منهم أمارات الموت وبدت له أحوال

الآخرة ﴿قال﴾ تحسراً على ما فرط فى جنب الله تعالى ﴿رب ارجعون ٩٩﴾ أى ردنى إلى الدنيا ، والواو لتعظيم المخاطب وهو الله تعالى كما فى قوله :

ألا فارحموني يا إله محمد فان لم أكن أهلا فانت له أهل

وقول الآخر : وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا (١)

والحق أن التعظيم يكون فى ضمير المتكلم والمخاطب بل والغائب والاسم الظاهر وإنكار ذلك غير رضى والايهام الذى يدعيه ابن مالك هنا لا يلتفت اليه ، وقيل: الواو لكون الخطاب للملائكة عليهم السلام والكلام على تقدير مضاف أى يا ملائكة ربى ارجعونى ، وجوز أن يكون (رب) استغاثة به تعالى و(ارجعونى) خطاب للملائكة عليهم السلام ، وربما يستأنس لذلك بما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن جريج قال : زعموا أن النبى ﷺ قال لعائشة رضى الله تعالى عنها . إن المؤمن إذا عاين الملائكة قالوا : نرجعك إلى دار الدنيا ؟ قال : إلى دار الهموم والأحزان بل قدوما إلى الله تعالى وأما الكافر فيقولون له نرجعك ؟ فيقول : رب ارجعونى ، وقال المازنى : جمع الضمير ليدل على التكرار فكأنه قال : رب ارجعنى ارجعنى ارجعنى ، ومثل ذلك تثنية الضمير فى قفانبك ونحوه *

واستشكل ذلك الخفاجى بأنه إذا كان أصل ارجعوا مثلا ارجع ارجع ارجع لم يكن ضمير الجمع بل تركيبه الذى فيه حقيقة فاذا كان مجازا فمن أى أنواعه وكيف دلالته على المراد وما علاقته وإلا فهو مما لا وجه له . ومن غريبه أن ضميره كان مفردا واجب الاستتار فصار غير مفرد واجب الاظهار ثم قال : لم تزل هذه الشبهة قديما فى خاطرى والذى خطر لى أن لنا استعارة أخرى غير ماذكر فى المعانى ولكونها لا علاقة لها بالمعنى لم تذكر وهى استعارة لفظ مكان لفظ آخر لنكتة بقطع النظر عن معناه وهو كثير فى الضمائر كاستعمال الضمير المجرور الظاهر مكان المرفوع المستتر فى كفى به حتى لزم انتقاله عن صفة إلى صفة أخرى ومن لفظ إلى آخر وما نحن فيه من هذا القبيل فانه غير الضمائر المستترة إلى ضمير جمع ظاهر فلزم الاكتفاء بأحد ألفاظ الفعل وجعل دلالة ضمير الجمع على تكرر الفعل قائما مقامه فى التأكيد من غير تجوز فيه . ولابن جنى فى الخصائص كلام يدل على ماذكرناه فتأمل انتهى كلامه *

ولعمرى لقد أبعد جداً ، ولعل الأقرب أن يقال : أراد المازنى أنه جمع الضمير للتعظيم بتنزيل المخاطب الواحد منزلة الجماعة المخاطبين ويتبع ذلك كون الفعل الصادر منه بمنزلة الفعل الصادر من الجماعة ويتبعهما كون (ارجعونى) مثلا بمنزلة ارجعنى ارجعنى ارجعنى لكن اجراء نحو هذا فى نحو . قفانبك . لا يتسنى إلا إذا قيل بأنه قد يقصد بضمير التثنية التعظيم كما قد يقصد ذلك بضمير الجمع ، ولم يخطر لى أنى رأيته فليتتبع وليتدبر ﴿لعلى أعمل صالحاً فيما تركت﴾ أى فى الايمان الذى تركته ، ولعل للترجى وهو اما راجع للعمل والايمان لعلمه بعدم الرجوع أو للعمل فقط لتحقيق ايمانه ان رجع فهو كما فى قولك : لعلى أربح فى هذا المال أو كقولك : لعلى أبنى على أس أى الأسس ثم أبنى ، وقيل: فيما تركت من المال أو من الدنيا جعل مفارقة ذلك تركا له ، ويجوز أن تكون لعل للتعليل *

(١) النقاخ هو الماء البارد والبرد النوم اه منه

وفي البرهان حكى البغوي عن الواقدي أن جميع ما في القرآن من لعـــل فانها للتعليل الا قوله تعالى: (لعلكم تخلدون) فانها للتشبيه ٠

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق السدي عن أبي مالك نحوه ، ثم ان طلب الرجعة ليس من خواص الكفار . فمن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن مانع الزكاة وتارك الحج المستطيع يسألان الرجعة عند الموت . وأخرج الديلمي عن جابر بن عبدالله قال وقال رسول الله ﷺ اذا حضر الانسان الوفاة يجمع له كل شيء يمنعه عن الحق فيجعل بين عينيه فعند ذلك يقول (رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما تركت) ، وهذا الخبر يؤيد أن المراد مما تركت المال ونحوه ﴿كَلَّا﴾ ردع عن طلب الرجعة واستبعاد لها ﴿إِنَّهَا﴾ اي قوله (رب ارجعون) الخ ﴿كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ لامحالة لايخليها ولا يسكت عنها لاستيلاء الحسرة وتسلط الندم عليه فتقديم المسند اليه للتقوى أو هو قائلها وحده فالتقديم للاختصاص ، ومعنى ذلك أنه لايجاب اليها ولا تسمع منه بتنزيل الاجابة والاعتداد منزلة قولها حتى كأن المعتد بها شريك لقائلها . ومثل هذا متداول فيقول من كلمه صاحبه بما لا جدوى تحته : اشتغل أنت وحدك بهذه الكلمة فتكلم واستمع يعني أنها مما لا تسمع منك ولا تستحق الجواب . والكلمة هنا بمعنى الكلام كما في قولهم : كلمة الشهادة وهي في هذا المعنى مجاز عند النحاة . وأما عند اللغويين فقيل حقيقة ، وقيل مجاز مشهور ٠

والظاهر أن (كلا) وما بعدها من كلامه تعالى ، وأبعد جداً من زعم أن (كلا) من قول من عاين الموت وأنه يقول ذلك لنفسه على سبيل التحسر والندم ﴿وَمِن وَرَائِهِم﴾ أي أمامهم وقد مر تحقيقه ، والضمير لأحدهم والجمع باعتبار المعنى لأنه في حكم كلهم كما أن الافراد في الضمائر الاول باعتبار اللفظ ﴿بَرْزَخٌ﴾ حاجز بينهم وبين الرجعة ﴿إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ١٠٠﴾ من قبورهم وهو يوم القيامة ، وهذا تعليق لرجعتهم إلى الدنيا بالمحال كتعليق دخولهم الجنة بقوله سبحانه (حتى يلج الجمل في سم الخياط) وعن ابن زيد أن المراد من ورائهم حاجز بين الموت والبعث في القيامة من القبور باق إلى يوم يبعثون ، وقيل : حاجز بينهم وبين الجزاء التام باق إلى يوم القيامة فاذا جاء ذلك اليوم جوزوا على أتم وجه ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ لقيام الساعة وهي النفخة الثانية التي يقع عندها البعث والنشور ، وقيل : المعنى فاذا نفخ في الاجساد أرواحها على أن الصور جمع صورة على نحو بسر وبسرة لا القرن ، وأيد بقراءة ابن عباس . والحسن . وابن عياض (في الصور) بضم الصاد وفتح الواو ، وقراءة ابن رزين (في الصور) بكسر الصاد وفتح الواو فان المذكور في هاتين القراءتين جمع صورة لا بمعنى القرن قطعا والأصل توافق معاني القراءات ، ولا تنافي بين النفخ في الصور بمعنى القرن الذي جاء في الخبر ودلت عليه آيات أخر وبين النفخ في الصور جمع صورة فقد جاء أن هذا النفخ عند ذلك ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾ أي يوم إذ نفخ في الصور كما هي بينهم اليوم ، والمراد أنها لا تنفعهم شيئاً فهي بمنزلة المعدم لعظم الهول واشتغال كل بنفسه بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه ٠

وقد أخرج ابن المبارك في الزهد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية . وابن عساكر عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين

وفي لفظ «يؤخذ بيد العبد أو الأمة يوم القيامة على رؤوس الأولين والآخرين ثم ينادي مناد ألا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت إلى حقه ـ وفي لفظ ـ من كان له مظلمة فليجىء لأخذ حقه فيفرح والله المرء أن يكون له الحق على والده أو ولده أو زوجته وإن كان صغيراً ومصداق ذلك في كتاب الله تعالى (فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم)» وهذا الأثر يدل على أن هذا الحكم غير خاص بالكفرة بل يعمهم وغيرهم، وقيل: هو خاص بهم كما يقتضيه سياق الآية، وقيل لا ينفع نسب يومئذ إلا نسبه ﷺ.

فقد أخرج البزار، والطبراني، والبيهقي، وأبو نعيم، والحاكم، والضياء في المختارة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي».

وقد أخرج جماعة نحوه عن مسور بن مخرمة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً، وأخرج ابن عساكر نحوه مرفوعاً أيضاً عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهو خبر مقبول لا يكاد يرده إلا من في قلبه شائبة نصب، نعم ينبغي القول بأن نفع نسبه ﷺ إنما هو بالنسبة للمؤمنين الذين تشرفوا به وأما الكافر والعياذ بالله تعالى فلا نفع له بذلك أصلا، وقد يقال: إن هذا الخبر لا ينافي إرادة العموم في الآية أن يكون المراد نفي الالتفات إلى الأنساب عقيب النفخة الثانية من غير فصل حسبما يؤذن به الفاء الجزائية فإنها على المختار تدل على التعقيب ويكون المراد تهويل شأن ذلك الوقت ببيان أنه يذهل فيه كل أحد عمن بينه وبينه نسب ولا يلتفت إليه ولا يخطر هو بباله فضلا عن أنه ينفعه أولا ينفعه، وهذا لا يدل على عدم نفع كل نسب فضلا عن عدم نفع نسبه ﷺ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحكي عن الجبائي أن المراد أنه لا يفتخر يومئذ بالأنساب كما يفتخر بها في الدنيا وإنما يفتخر هناك بالأعمال والنجاة من الأهوال فحيث لم يفتخر بها ثمت كانت كأنها لم تكن، فعلى هذا وكذا على ما تقدم يكون قوله تعالى (فلا أنساب) من باب المجاز.

وجوز أن يكون فيه صفة مقدرة أي فلا أنساب نافعة أو ملتفتاً إليها أو مفتخراً بها وليس بذاك، والظاهر أن العامل في (يومئذ) هو العامل في (بينهم) لا (أنساب) لما لا يخفى ﴿وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ١٠١﴾ أي ولا يسأل بعضهم بعضاً عن حاله وعمن هو ونحو ذلك لاشتغال كل منهم بنفسه عن الالتفات إلى أبناء جنسه وذلك عقيب النفخة الثانية من غير فصل أيضاً فهو مقيد بيومئذ وإن لم يذكر بعده اكتفاء بما تقدم، وكان كلا الحكمين بعد تحقق أمر تلك النفخة لديهم ومعرفة أنها ماذا كانت، وحينئذ يجوز أن يقال: إن قولهم (من بعثنا من مرقدنا) قبل تحقق أمر تلك النفخة لديهم فلا أشكال، ويحتمل أن كلا الحكمين في مبدأ الأمر قبل القول المذكور كأنهم حين يسمعون الصيحة يذهلون عن كل شيء الأنساب وغيرها كالنائم إذا صيح به صيحة مفزعة فهب من منامه فزعاً ذاهلا عمن عنده مثلا فإذا سكن روعهم في الجملة قال قائلهم (من بعثنا من مرقدنا) وقيل: لا نسلم أن قولهم (من بعثنا من مرقدنا) أنه كان بطريق التساؤل، وعلى الاحتمالين لا يشكل هذا مع قوله تعالى في شأن الكفرة يوم القيامة «وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون» وفي شأن المؤمنين (فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فإن تساؤل الكفرة المنفي في موطن وتساؤلهم المثبت في موطن آخر وأمله عند جهنم وهو بعد النفخة الثانية بكثير، وكذا تساؤل المؤمنين بعدها بكثير أيضاً فإنه في الجنة كما يرشد إليه الرجوع إلى ما قبل الآية، وقد يقال: إن التساؤل المنفي هنا تساؤل التعارف ونحوه مما يترتب عليه دفع مضرة

أو جلب منفعة والتساؤل المثبت لأهل النار تساؤل وراء ذلك وقد بينه سبحانه بقوله عز من قائل (قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين) الآية، وقد بين جل وعلا تساؤل أهل الجنة بقوله سبحانه «قال قائل منهم إني كان لي قرين» الآية، وهو أيضا نوع آخر من التساؤل ليس فيه أكثر من الاستئناس دون دفع مضرة عمن يتكلم معه أو جلب منفعة له •

وقيل المنفي التساؤل بالانساب فكأنه قيل لا أنساب بينهم ولا يسأل بعضهم بعضا بها، والمراد أنها لا تنفع في نفسها وعندهم والآية في شأن الكفرة وتساؤلهم المثبت في آية أخرى ليس تساؤلا بالانساب وهو ظاهر فلا اشكال. وروى جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه سئل عن وجه الجمع بين النفي هنا والاثبات في قوله سبحانه (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فقال: إن نفي التساؤل في النفخة الأولى حين لا يبقى على وجه الارض شيء واثباته في النفخة الثانية، وعلى هذا فالمراد عنده بقوله تعالى (فاذا نفخ في الصور) فاذا نفخ النفخة الأولى وهذه احدى روايتين عنه رضي الله تعالى عنه، والرواية الثانية حمله على النفخة الثانية، وحينئذ يختار في وجه الجمع أحد الاوجه التي أشرنا اليها. وقرأ ابن مسعود (ولا يساءلون) بتشديد السين ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أي موزونات حسناته من العقائد والاعمال، ويجوز أن تكون الموازين جمع ميزان ووجه جمعه قد مر •

والمعنى عليه من ثقلت موازينه بالحسنات ﴿ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٢ ﴾ الفائزون بكل مطلوب الناجون عن كل مهروب ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أي موازين أعماله الحسنة أو أعماله التي لا وزن لها ولا اعتداد بها وهي أعماله السيئة كذا قيل: وهو مبني على اختلافهم في وزن أعمال الكفرة فمن قال به قال بالاول ومن لم يقل به قال بالثاني، وقد تقدم الكلام في نظير هذه الآية في سورة الاعراف فتذكر •

﴿ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ ضيعوها بتضييع زمان استكمالها وأبطلوا استعدادها لنيل كمالها، واسم الاشارة في الموضعين عبارة عن الموصول، وجمعه باعتبار معناه كما أن افراد الضميرين في الصلتين باعتبار لفظه •

﴿ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ١٠٣ ﴾ خبر ثان لأولئك، ويجوز أن يكون خبر مبتدا محذوف أي هم خالدون في جهنم، والجملة اما استئنافية جيء بها لبيان خسرانهم أنفسهم، وإما خبر ثان لأولئك أيضا، ويجوز أن يكون (الذين) نعتا لاسم الاشارة و(خالدون) هو الخبر. وقيل: (خالدون) مع معموله بدل من الصلة، قال الخفاجي: أي بدل اشتمال لأن خلودهم في جهنم يشتمل على خسرانهم، وجعل كذلك نظرا لأنه بمعنى يخلدون في جهنم وبذلك يصلح لأن يكون صلة كما يقتضيه الابدال من الصلة، وظاهر صنيع الزمخشري يقتضي ترجيح هذا الوجه وليس عندي بالوجه كما لا يخفى وجهه. وتعقب أبو حيان القول بأن (في جهنم خالدون) بدل فقال: هذا بدل غريب وحقيقته أن يكون البدل ما يتعلق به (في جهنم) أي استقروا، وكأنه من بدل الشيء من الشيء وهما لمسمى واحد على سبيل المجاز لأن من خسر نفسه استقر في جهنم، وأنت تعلم أن الظاهر تعلق (في جهنم) بخالدون وأن تعليقه بمحذوف وجعل ذلك المحذوف بدلا وابقاء (خالدون) مفلتا مما لا ينبغي أن يلتفت اليه مع ظهور الوجه الذي لا تكلف فيه، وقوله تعالى: ﴿ تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ ﴾ جملة حالية أو مستأنفة، واللفح مس لهب النار الشيء، وهو كما قال الزجاج أشد من النفح تأثيرا، والمراد تحرق وجوههم النار، وتخصيص الوجوه

بذلك لأنها أشرف الاعضاء فبيان حالها أزجر عن المعاصي المؤدية إلى النار وهو السر في تقديمها على الفاعل.

﴿وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ ١٠٤﴾ متقلصو الشفاه عن الاسنان من أثر ذلك اللفح . وقد صح من رواية الترمذي . وجماعة عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال في الآية « تشويه النار فتقلص شفته العليا حتى تبلغ وسط رأسه وتسترخي شفته السفلى حتى تضرب سرته » وأخرج ابن مردويه . والضياء في صفة النار عن أبي الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى (تلفح) الخ : تلفحهم لفحة فتسيل لحومهم على أعقابهم » وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الكلوح سواد الوجه وتقطيبه . وقرأ أبو حيوة . وأبو بحرية . وابن أبي عبلة (كلحون) بغير ألف جمع كلح كحذر ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ على اضمار القول أي يقال لهم تعنيفا وتوبيخا وتذكيرا لما به استحقوا ما ابتلوا به من العذاب ألم تكن آياتي تتلى عليكم في الدنيا ﴿فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ ١٠٥﴾ حينئذ ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ أي استولت علينا وملكتنا شقاوتنا التي اقتضاها سوء استعدادنا كما يومىء إلى ذلك اضافتها إلى أنفسهم . وقرأ شبل في اختياره « شقوتنا » بفتح الشين . وقرأ عبدالله . والحسن . وقتادة . وحمزة . والكسائي . والمفضل عن عاصم . وأبان . والزعفراني وابن مقسم (شقاوتنا) بفتح الشين وألف بعد القاف . وقرأ قتادة أيضا . والحسن في رواية خالد بن حوشب عنه (شقاوتنا) بالالف وكسر الشين وهي في جميع ذلك مصدر ومعناها ضد السعادة ، وفسرها جماعة بسوء العاقبة التي علم الله تعالى أنهم يستحقونها بسوء أعمالهم ونسب ذلك لجمهور المعتزلة ، وعن الاشاعرة أن المراد بها ما كتبه الله تعالى عليهم في الازل من الكفر والمعاصي ، وقال الجبائي : المراد بها الهوى وقضاء اللذات مجازا من باب اطلاق المسبب على السبب ، وأيا ما كان فنسبة الغلب اليها لاعتبار تشبيهها بمن يتحقق منه ذلك ففي الكلام استعارة مكنية تخييلية ، ولعل الاولى أن يخرج الكلام مخرج التمثيل ومرادهم بذلك على جميع الاقوال في الشقوة الاعتراف بقيام حجة الله تعالى عليهم لأن منشأها على جميع الاقوال عند التحقيق ما هم عليه في أنفسهم فكأنهم قالوا : ربنا غلب علينا أمر منشؤه ذواتنا ﴿وَكُنَّا﴾ بسبب ذلك ﴿قَوْمًا ضَالِّينَ ١٠٦﴾ عن الحق مكذبين بما يتلى من الآيات فاتنسب إلى حيف في تعذيبنا ، ولا يجوز أن يكون اعتذارا بما علمه الله تعالى فيهم وكتبه عليهم من الكفر أي غلب علينا ما كتبته علينا من الشقاوة وكنا في علمك قوما ضالين أو غلب علينا ما علمته وكتبته وكنا بسبب ذلك قوما ضالين فما وقع منا من التكذيب بآياتك لاقدرة لنا على رفعه والالزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لأن ذلك باطل في نفسه لايصلح للاعتذار فانه سبحانه ما كتب إلا ما علم وما علم الا ما هم عليه في نفس الامر من سوء الاستعداد المؤدي إلى سوء الاختيار فان العلم على ماحقق في موضعه تابع للمعلوم ، ويؤيد دعوى الاعتراف قوله تعالى حكاية عنهم .

﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ١٠٧﴾ أي ربنا أخرجنا من النار وارجعنا إلى الدنيا فان عدنا بعد ذلك إلى ما كنا عليه فيها من الكفر والمعاصي فانا متجاوزون الحد في الظلم لأن اجترامهم على هذا الطلب أوفق بكون ما قبله اعترافا فانه كثيرا ما يهون به المذنب غضب من أذنب اليه ، والاعتذار وإن كان كذلك بل أعظم إلا أن هذا الاعتذار أشبه شيء بالاعتراض الموجب لشدة الغضب الذي لا يحسن معه الاقدام على مثل

هذا الطلب ، هذا مع أنهم لو لم يعتقدوا أن ذلك عذر مقبول والاعتذار به نافع لم يقدموا عليه ، ومع هذا الاعتقاد لاحاجة بهم إلى طلب الاخراج والارجاع ، ولا يقال مثل هذا على تقدير كونه اعترافا لأنهم إنما قالوه تمهيدا للطلب المذكور لما أنه مظنة تسكين لهب نار الغضب على ماسمعت ، ثم إن القوم لعلهم ظنوا تغير ماهم عليه من سوء الاستعداد لو عادوا لما شاهدوا من حالهم في ذلك اليوم ولذلك طلبوا ماطلبوا ه

وفي قولهم : (عدنا) إشارة إلى أنهم حين الطلب على الايمان والطاعة فيكون الموعود على تقدير الرجعة إلى الدنيا الثبات عليهما لينتفعوا بهما بعد أن يموتوا ويحشروا فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه إقناطا لهم أشد إقناط ﴿ اخْسَئُوا فِيهَا ﴾ أي ذلوا وانزجروا انزجار الكلاب إذا زجرت من خسأت الكلب إذا زجرته فخسأ أي انزجر أو اسكتوا سكوت هوان ففيه استعارة مكنية قرينتها تصريحية ﴿ وَلَا تُكَلِّمُونِ ١٠٨ ﴾ باستدعاء الاخراج من النار والرجع إلى الدنيا ، وقيل : لاتكلمون في رفع العذاب ، ولعل الأول أوفق بما قبله وبالتعليل الآتي ، وقيل : لاتكلمون أبدا وهو آخر كلام يتكلمون به ه

أخرج ابن أبي الدنيا في صفة النار عن حذيفة وأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إن الله تعالى إذا قال لأهل النار اخسئوا فيها ولا تكلمون عادت وجوههم قطعة لحم ليس فيها أفواه ولا مناخر يتردد النفس في أجوافهم ه وأخرج الطبراني . والبيهقي في البعث . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . والحاكم وصححه وجماعة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : إن أهل جهنم ينادون مالكا ليقض علينا ربك فيذرهم أربعين عاما لا يجيبهم ثم يجيبهم إنكم ما كثون ثم ينادون ربهم ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون فيذرهم مثلي الدنيا لا يجيبهم ثم يجيبهم اخسئوا فيها ولا تكلمون قال : فاييس القوم بعدها بكلمة وما هو إلا الزفير والشهيق ه

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . وغيرهما عن محمد بن كعب قال : لأهل النار خمس دعوات يجيبهم الله تعالى في أربعة فاذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبدا يقولون : (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فيجيبهم الله تعالى (ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير) ثم يقولون : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون) فيجيبهم الله تعالى (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون) ثم يقولون (ربنا أخرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل) فيجيبهم الله تعالى (أولم تكونوا أقسمتم من قبل مالكم من زوال) ثم يقولون (ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل) فيجيبهم الله تعالى (أولم نعمركم مايتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير) ثم يقولون : (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) فيجيبهم الله تعالى (اخسئوا فيها ولا تكلمون) فلا يتكلمون بعدها أبدا ، وفي بعض الآثار أنهم يلهجون بكل دعاء ألف سنة . ويشكل على هذه الأخبار ظواهر الخطابات الآتية كما لا يخفى ولعلها لايصح منها شيء وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار والله تعالى أعلم ه

﴿ إِنَّهُ ﴾ تعليل لما قبله من الزجر عن الدعاء أي إن الشأن ، وقرأ أبي . وهرون العتكي (أنه) بفتح الهمزة أي لأن الشأن ﴿ كَانَ ﴾ في الدنيا التي تريدون الرجعة إليها ﴿ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي ﴾ وهم المؤمنون ،

وقيل: هم الصحابة، وقيل: أهل الصفة رضي الله تعالى عنهم أجمعين ﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءامَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١٠٩ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا ﴾ أي هزؤا أي اسكتوا عن الدعاء بقولكم (ربنا) الخ لأنكم كنتم تستهزئون بالداعين خوفا من هذا اليوم بقولهم (ربنا آمنا) الخ ﴿ حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ﴾ بتشاغلكم بالاستهزاء بهم ﴿ ذِكْرِي ﴾ أي خوف عقابي في هذا اليوم ﴿ وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ ١١٠ ﴾ وذلك غاية الاستهزاء، وقيل: التعليل على معنى إنما اخسأنا كم كالكلاب ولم نحتفلكم إذ دعوتم لأنكم استهزأتم غاية الاستهزاء بأوليائي حين دعوا واستمر ذلك منكم حتى نسيتم ذكري بالكلية ولم تخافوا عقابي فهذا جزاؤكم، وقيل: خلاصة معنى الآية إنه كان فريق من عبادي يدعون فتشاغلتم بهم ساخرين واستمر تشاغلكم باستهزائهم إلى أن جركم ذلك إلى ترك ذكري في أوليائي فلم تخافوني في الاستهزاء بهم، ثم قيل: وهذا التذنيب لازم ليصح قوله تعالى: (إنه كان) الخ تعليلا ويرتبط الكلام ويتلاءم مع قوله سبحانه: (وكنتم منهم تضحكون) ولو لم يرد به ذلك يكون انساء الذكر كالأجنبي في هذا المقام، وفيه تسخط عظيم لفعلهم ذلك ودلالة على اختصاص بالغ لأولئك العباد المسخور منهم كما نبه عليه أولا في قوله تعالى (من عبادي) وختمه بقوله سبحانه: (إني جزيتهم) إلى قوله تعالى: (هم الفائزون) وزاد في خستهم باعزاز أضدادهم انتهى ولا يخلو عن بحث.

وقرأ نافع، وحمزة، والكسائي (سخريا) بضم السين وباقي السبعة بكسرها، والمعنى عليهما واحد وهو الهزؤ عند الخليل، وأبي زيد الأنصاري، وسيبويه، وقال أبو عبيدة، والكسائي، والفراء: مضموم السين بمعنى الاستخدام من غير أجرة ومكسورها بمعنى الاستهزاء، وقال يونس: إذا أريد الاستخدام ضم السين لا غير وإذا أريد الهزؤ جاز الضم والكسر، وهو في الحالين مصدر زيدت فيه ياء النسبة للمبالغة كما في أحمري.

وقوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا ﴾ أي بسبب صبرهم على أذيتكم استئناف لبيان حسن حالهم وأنهم انتفعوا بما آذوهم، وفيه إغاظة لهم، وقوله سبحانه ﴿ أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ ١١١ ﴾ إما في موضع المفعول الثاني للجزاء وهو يتعدى له بنفسه وبالباء كما قال الراغب أي جزيتهم فوزهم بمجامع مراداتهم كما يؤذن به معمول الوصف حال كونهم مخصوصين بذلك كما يؤذن به توسيط ضمير الفصل وأما في موضع جر بلام تعليل مقدرة أي لفوزهم بالتوحيد المؤدي إلى كل سعادة، ولا يمنع من ذلك تعليل الجزاء بالصبر لأن الأسباب لكونها ليست عللا تامة يجوز تعددها.

وقرأ زيد بن علي، وحمزة، والكسائي، وخارجة عن نافع (إنهم) بالكسر على أن الجملة استئناف معلل للجزاء، وقيل: مبين لكيفيته فتدبر، ﴿ قَالَ ﴾ الله تعالى شأنه أو الملك المأمور بذلك لا بعض رؤساء أهل النار كما قيل تذكيرا لما لبثوا فيما سألوا الرجعة اليه من الدنيا بعد التنبيه على استحالته وفيه توبيخ على إنكارهم الآخرة، وقرأ حمزة، والكسائي، وابن كثير (قل) على الأمر للملك لا لبعض الرؤساء كما قيل ولا لجميع الكفار على إقامة الواحد مقام الجماعة كما زعمه الثعالبي ﴿ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ التي تدعون أن ترجعوا اليها

أى كم أقمتم فيها أحياء ﴿ عَدَدَ سِنِينَ ١١٢ ﴾ تمييز لكم وهى ظرف زمان للبثتم ، وقال : أبو البقاء (عدداً) بدل من «كم» ، وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم «عدداً» بالتنوين فقال أبو الفضل الرازى «سنين» نصب على الظرف (وعدداً) مصدر أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدم على المنعوت ، وتجويز أن يكون معنى «لبثتم» عددتم بعيد ، وقال أبو البقاء : «سنين» على هذه القراءة بدل من «عدداً» ه

﴿ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾ استقصاراً لمدة لبثهم بالنسبة إلى ماتحققوه من طول زمان خلودهم فى النار ، وقيل : استقصروها لأنها كانت أيام سرورهم بالنسبة إلى ماهم فيه وأيام السرور قصار ، وقيل : لأنها كانت منقضية والمنقضى لايعتنى بشأنه فلايدرى مقداره طولا وقصرا فيظن أنه كان قصيرا ﴿ فَسْئَلِ الْعَادِّينَ ١١٣ ﴾ أى المتمكنين من العد فانا بما دهمنا من العذاب بمعزل من ذلك أو الملائكة العادين لأعمار العباد وأعمالهم على مارواه جماعة عن مجاهد ه

وقرأ الحسن والكسائى فى رواية (العادين) بتخفيف الدال أى الظلمة فانهم يقولون كما نقول كان الأتباع يسمون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم باضلالهم . وقرىء (العاديين) بتشديد الياء جمع عادى نسبة إلى قوم عاد والمراد بهم المعمرون لأن قوم عاد كانوا يعمرون كثيراً أى فاسئل القدماء المعمرين فانهم أيضا يستقصرون مدة لبثهم ﴿قال﴾ أى الله تعالى أو الملك . وقرأ الاخوان (قل) على الأمر كما قرآ فيما مر كذلك ه

وفى الدر المصون الفعلان فى مصاحف الكوفة بغير ألف وبألف فى مصاحف مكة والمدينة والشام والبصرة ، ونقل مثله عن ابن عطية ، وفى الكشاف عكس ذلك وكأن الرسم بدون ألف يحتمل حذفها من الماضى على خلاف القياس وفى رسم المصحف من الغرائب مالا يخفى فلا تغفل ه

﴿ إِنْ لَبِثْتُمْ ﴾ أى ما لبثتم ﴿ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ تصديق لهم فى مقالتهم ﴿ لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١١٤ ﴾ أى تعلمون شيئا أو لو كنتم من أهل العلم ، و(لو) شرطية وجوابها محذوف ثقة بدلالة الكلام عليه أى لو كنتم تعلمون لعلمتم يومئذ قصر أيام الدنيا كما علمتم اليوم ولعملتم بموجب ذلك ولم يصدر منكم ما أوجب خلودكم فى النار وقولنا لكم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) وقيل المعنى لو كنتم تعلمون قلة لبثكم فى الدنيا بالنسبة للآخرة مااغتررتم بها وعصيتم ، وكأن نفى العلم بذلك عنهم على هذا لعدم عملهم بموجبه ومن لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء ه

وقدر أبو البقاء الجواب لما أجبتم بهذه المدة ، ولعله يجعل الكلام السابق رداً عليهم لا تصديقا وإلا لا يصح هذا التقدير ، وجوز أن تكون (لو) للتمنى فلا تحتاج لجواب ، ولا ينبغى أن تجعل وصلية لأنها بدون الواو نادرة أو غير موجودة ، هذا وقال غير واحد من المفسرين : المراد سؤالهم عن مدة لبثهم فى القبور حيث أنهم كانوا يزعمون أنهم بعد الموت يصيرون ترابا ولا يقومون من قبورهم أبدا ه

وزعم ابن عطية أن هذا هو الأصوب وان قوله سبحانه فيما بعد (وأنكم الينا لا ترجعون) يقتضيه وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ما ذهبنا اليه ما روى مرفوعا «أن الله تعالى إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال : ياأهل الجنة كم لبثتم فى الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قال : لنعم ماأتجرتم فى يوم أو بعض يوم رحمتى ورضوانى وجنتى امكثوا فيها خالدين مخلدين ثم يقول : ياأهل النار كم لبثتم فى الأرض عدد

سنين قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم فيقول بئسما اتجرتم فى يوم أو بعض يوم نارى وسخطى امكثوا فيها خالدين مخلدين ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ أى ألم تعلموا شيئا فحسبتم أنما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث نعبثا حال من نون العظمة أى عابثين أو مفعول له أى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون.

واستظهر الخفاجى إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثانى ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ١١٥﴾ عطف على (أنما خلقناكم) أى أفحسبتم ذلك وحسبتم أنكم لا تبعثون.

وجوز أن يكون عطفا على (عبثا) والمعنى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث ولتركـكم غير مرجوعين أو عابثين ومقدرين أنكم إلينا لا ترجعون، وفى الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضى تكليفهم وبعثهم للجزاء. وقرأ الاخوان (ترجعون) بفتح التاء من الرجوع ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ﴾ استعظام له تعالى ولشؤنه سبحانه التى يصرف عليها عباده جل وعلا من البدء والاعادة والاثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أى ارتفع سبحانه بذاته وتنزه عن مماثلة المخلوقين فى ذاته وصفاته وأفعاله وعن خلو أفعاله عن الحكم والمصالح الحميدة ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ أى الحقيق بالمالكية على الاطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة احياء واماتة عقابا واثابة وكل ما سواه مملوك له مقهور تحت ملكوتيته، وقيل: الحق أى الثابت الذى لا يزول ولا يزول ملكه، وهذا وان كان أشهر إلا أن الأول أوفق بالمقام ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فان كل ما عداه عبيده تعالى ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ١١٦﴾ وهو جرم عظيم وراء عالم الأجسام والاجرام وهو أعظمها وقد جاء فى وصف عظمه ما يبهر العقول فيلزم من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الأجسام والأجرام، ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف فى بابه وصف بالكرم كما فى قوله تعالى (وزروع ومقام كريم) وقوله سبحانه (وقل لهما قولا كريما) إلى غير ذلك.

وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الأسرار، وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه، وقيل اسناد الكرم اليه مجازى والمراد الكريم ربه أو المراد ذلك على سبيل الكناية، وقيل: هو على تشبيه العرش لنزول الرحمة والبركة منه بشخص كريم ولعل ما ذكرناه هو الأظهر.

وقرأ أبان بن تغلب. وابن محيصن. وأبو جعفر. واسمعيل عن ابن كثير «الكريم» بالرفع على أنه صفة الرب، وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور ﴿وَمَنْ يَدْعُ﴾ أى يعبد ﴿مَعَ اللَّهِ﴾ أى مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه ﴿إِلَٰهًا آخَرَ﴾ افرادا أو اشراكا أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلها آخر كذلك، ويتحقق هذا فى الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى، وقد يقتصر على إرادة الاشراك فى الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه افرادا بالأولى.

وذكره آخر قيل إنه للتصريح بألوهيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيدا لما تدل عليه المعية وان جوز ذلك فتأمل.

نعم قوله تعالى ﴿لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ صفة لازمة لإلها لا مقيدة جىء بها للتأكيد، وبناء الحكم المستفاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيها على أن التدين بما لا دليل عليه ممنوع فضلا عما دل

الدليل على خلافه ، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جئ به للتأكيد كما فى قولك : من أحسن إلى زيد لاأحق منه بالاحسان فالله تعالى مثيبه .

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى ﴿ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ ﴾ وجعله تفريعا على الجملة وليس بصحيح لانه يلزم عليه حذف الفاء فى جواب الشرط ولايجوز ذلك كما قال أبو حيان الا فى الشعر .

والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعبد إلها مع الله تعالى فالله سبحانه مجاز له على قدر مايستحقه ﴿ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ١١٧ ﴾ أى إن الشأن لايفلح الخ .

وقرأ الحسن . وقتادة (أنه) بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبك خبر «حسابه» أى حسابه عدم الفلاح ، وهذا على ماقال الخفاجى من باب . تحية بينهم ضرب وجيع . وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه فى حاصل المعنى ، ورجح الاول بأن التوافق عليه أتم ، وأصل الكلام على الاخبار فانما حسابه عند ربه انه لايفلح هو فوضع « الكافرون » موضع الضمير لأن « من يدع » فى معنى الجمع وكذلك حسابه انه لايفلح فى معنى حسابهم انهم لايفلحون .

وقرأ الحسن « يفلح » بفتح الياء واللام ، وماالطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين فى اختتامها ، ولايخفى مافى هذه الجمل من تسلية رسول الله ﷺ وكأنه سبحانه بعد ماسلاه بذكر مآل من لاينجع دعاؤه فيه أمره بمايرمز إلى متاركة مخالفيه فقال جل وعلا ﴿ وَقُل رَّبِّ ﴾ وقرأ ابن محيصن « رب » بالضم ﴿ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١١٨ ﴾ والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة والسلام ولمتبعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا اشكال ، وقد يقال فى دفعه غير ذلك ، وفى تخصيص هذا الدعاء بالذكر مايدل على أهمية مافيه ، وقد علم ﷺ أبابكر الصديق رضى الله تعالى عنه أن يقول نحوه فى صلاته .

فقد أخرج البخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه . وابن حبان . وجماعة عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه أنه قال : يارسول الله علمنى دعاء أدعو به فى صلاتى قال: قل اللهم انى ظلمت نفسى ظلما كثيرا وانه لايغفر الذنوب الا أنت فاغفر لى مغفرة من عندك وارحمنى إنك أنت الغفور الرحيم .

ولقراءة هذه الآيات أعنى قوله تعالى (أفحسبتم) إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها فى السفر .

أخرج الحكيم الترمذى . وابن المنذر . وأبو نعيم فى الحلية وآخرون عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قرأ فى أذن مصاب «أفحسبتم» حتى ختم السورة فبرأ فقال رسول الله ﷺ : « والذى نفسى بيده لو أن رجلا موقنا قرأ بها على جبل لزال » .

وأخرج ابن السنى . وابن منده . وأبو نعيم فى المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث التميمى عن أبيه قال : « بعثنا رسول الله ﷺ فى سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحنا وأفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون » فقرأناها فغنمنا وسلمنا ، هذا والله تعالى المسؤول لكل خير .

(ومن باب الاشارة فى الآيات) قيل «قد أفلح المؤمنون» أى وصلوا إلى المحل الأعلى والقربة والسعادة «الذين هم فى صلاتهم خاشعون» ظاهرا وباطنا، والخشوع فى الظاهر انتكاس الرأس والنظر إلى موضع السجود وإلى مابين يديه وترك الالتفات والطمأنينة فى الأركان ونحو ذلك، والخشوع فى الباطن سكون النفس عن الخواطر والهواجس الدنيوية بالكلية أو ترك الاسترسال معها وحضور القلب لمعانى القراءة والأذكار ومراقبة السر بترك الالتفات إلى المكونات واستغراق الروح فى بحر المحبة، والخشوع شرط لصحة الصلاة عند بعض الخواص نقل الغزالى عن أبى طالب المكى عن بشر الحافى من لم يخشع فسدت صلاته وهو قول لبعض الفقهاء، وتفصيله فى كتبهم، ولاخلاف فى أنه لاثواب فى قول أو فعل من أقوال أو أفعال الصلاة أدى مع الغفلة، وماأقبح مصل يقول (الحمد لله رب العالمين) وهو غافل عن الرب جل شأنه متوجه بشراشره إلى الدرهم والدينار ثم يقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وليس فى قلبه وفكره غيرهما، ونحو هذا كثير، ومن هنا قال الحسن: كل صلاة لايحضر فيها القلب فهى إلى العقوبة أسرع.

وقد ذكروا أن الصلاة معراج المؤمن أفترى مثل صلاة هذا تصلح لذلك حاش لله تعالى من زعم ذلك فقد افترى (والذين هم عن اللغو معرضون) قال بعضهم: اللغو كل مايشغل عن الحق عز وجل، وقال أبو عثمان: كل شىء فيه للنفس حظ فهو لغو، وقال أبو بكر بن طاهر: كل ماسوى الله تعالى فهو لغو (والذين هم للزكاة فاعلون) هى تزكية النفس عن الأخلاق الذميمة (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم فانهم غيرملومين) إشارة إلى استيلائهم على القوة الشهوية فلايتجاوزون فيها ماحد لهم، وقيل: الاشارة فيه إلى حفظ الأسرار أى والذين هم ساترون لما يقبح كشفه من الأسرار عن الأغيار إلا على أقرانهم ومن ازدوج معهم أو على مريديهم الذين هم كالعبيدلهم «والذين هم لأماناتهم»

قال محمد بن الفضل: سائر جوارحهم «وعهدهم» الميثاق الأزلى «راعون» فهم حسنو الأفعال والأقوال والاعتقادات «والذين هم على صلاتهم يحافظون» فيؤدونها بشرائطها ولايفعلون فيها وبعدها مايضيعها كالرياء والعجب «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين» قيل المخلوق من ذلك هو الهيكل المحسوس وأما الروح فهى مخلوقة من نور إلهى يعز على العقول إدراك حقيقته، وفى قوله سبحانه «ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى نفخ تلك الروح المخلوقة من ذلك النور وهى الحقيقة الآدمية المرادة فى قوله ﷺ «خلق الله تعالى آدم على صورته» أى على صفته سبحانه من كونه حيا عالما مريدا قادرا إلى غير ذلك من الصفات «ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين» إشارة إلى مراتب النفس التى بعضها فوق بعض وكل مرتبة سفلى منها تحجب العليا أو إشارة إلى حجب الحواس الخمس الظاهرة وحاستى الوهم والخيال، وقيل غير ذلك «وأنزلنا من السماء» قيل أى سماء العناية «ماء» أى ماء الرحمة «بقدر» أى بمقدار استعداد السالك «فأسكناه فى الأرض» أى أرض وجوده «فأنشأنا لكم به جنات من نخيل» أى نخيل المعارف (وأعناب) أى أعناب المكشوف، وقيل النخيل إشارة إلى علوم الشريعة والأعناب إشارة إلى علوم الطريقة «لكم فيها فواكه كثيرة» هى ما كان منها زائدا على الواجب «ومنها تأكلون» إشارة إلى ما كان واجبا لايتم قوام الشريعة والطريقة بدونه «وشجرة تخرج من طور سيناء» اشارة إلى النور الذى يشرق من طور القلب بواسطة ماحصل له من

التجلي الالهي «تنبت بالدهن وصبغ للآكلين» أي تنبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتغذين بأطعمة المعارف «ادفع بالتي هي أحسن السيئة» فيـــه من الأمر بمكارم الأخلاق مافيه «وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين» فيه إشارة إلى أنه لا ينبغي الاغترار بالأعمال وارشاد إلى التشبث برحمة الملك المتعال، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لطاعته ويغفر لنا ما ارتكبناه من مخالفته ويتفضل علينا بأعظم مما نؤمله من رحمته كرامة لنبيه الكريم وحبيبه الذي هو بالمؤمنين رؤف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم.

﴿سورة النور ٢٤﴾

مدنية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس. وابن الزبير رضي الله تعالى عنهم، وحكى أبو حيان الاجماع على مدنيتها ولم يستثن الكثير من آيها شيئا، وعن القرطبي أن آية «يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم» الخ مكية، وهي اثنتان وستون آية، وقيل أربع وستون آية، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون) ذكر في هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزاني وما اتصل بذلك من شأن القذف وقصة الافك والأمر بغض البصر الذي هو داعية الزنا والاستئذان الذي انما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظا للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهي عن اكراه الفتيات على الزنا.

وقال الطبرسي في ذلك: إنه تعالى لما ذكر فيما تقدم أنه لم يخلق الخلق للعبث بل للامر والنهي ذكر جل وعلا ههنا جملة من الأوامر والنواهي ولعل الاول أولى. وجاء عن مجاهد قال: «قال رسول الله ﷺ علموا رجالكم سورة المائدة وعلموا نساءكم سورة النور» وعن حارثة بن مضرب رضي الله تعالى عنه قال: كتب إلينا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أن تعلموا سورة النساء والأحزاب والنور.

﴿بسم الله الرحمن الرحيم. سُورَةٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هذه سورة وأشير إليها بهذه تنزيلا لها منزلة الحاضر المشاهد، وقوله تعالى ﴿أَنزَلْنَاهَا﴾ مع ما عطف عليه صفات لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة من حيث الذات بالفخامة من حيث الصفات على ما ذكره شيخ الاسلام، والقول بجواز أن تكون للتخصيص احترازا عما هو قائم بذاته تعالى ليس بشيء أصلا كما لا يخفى.

وجوز أن تكون «سورة» مبتدأ محذوف الخبر أي مما يتلى عليكم أو فيما أوحينا اليك سورة أنزلناها الخ، وذكر بعضهم أنه قصد من هذه الجملة الامتنان والمدح والترغيب لا فائدة الخبر ولا لازمها وهو كون المخبر عالما بالحكم للعلم بكل ذلك، والكلام فيما اذا قصد به مثل هذا انشاء على ما اختاره في الكشف وهو ظاهر قول الامام المرزوقي في قوله: قومي هموا قتلوا أميم أخي * هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها الا أنها انما أوردت لغرض سوى افادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتي، وأول كلام المرزوقي بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام، وتحقيق ذلك في موضعه. واعترض شيخ الاسلام هذا الوجه بما بحث فيه.

وجوز ابن عطية أن تكون «سورة» مبتدأ والخبر قوله تعالى «الزانية والزاني» الخ وفيه من البعد

مافيه والوجه الوجيه هو الأول، وعندي في أمثال هذه الجمل أن الاثبات فيها متوجه الى القيد ، وقد ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر وهو هنا انزالها وفرضها ، وانزال آيات بينات فيها لأجل أن يتذكر المخاطبون أو مرجوا تذكرهم فتأمل .

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفي البصري . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفي . وابن أبي عبلة . وأبو حيوة . ومحبوب عن أبي عمرو . وأم الدرداء (سورة) بالنصب على أنها مفعول لفعل محذوف أي اتل ، وقدر بعضهم اتلوا بضمير الجمع لأن الخطابات الآتية بعده كذلك وليس بلازم لأن الفعل متضمن معنى القول فيكون الكلام حينئذ نظير قوله تعالى (قل أطيعوا الله) ولا شك في جوازه .

وجوز الزمخشري أن تكون نصبا على الاغراء أي دونك سورة ، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها في العمل لما أن عملها بالحمل على الفعل ، وكلام ابن مالك يقتضي جوازه وزعم إنه مذهب سيبويه وفيه بحث ، وجوز غير واحد كون ذلك من باب الاشتغال وهو ظاهر على مذهب من لا يشترط في المنصوب على الاشتغال صحة الرفع على الابتداء وأما على مذهب من يشترط ذلك فغير ظاهر لأن (سورة) نكرة لامسوغ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء ، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التنوين كأنه قيل : سورة عظيمة كما قيل في شر أهرذا ناب .

وقال الفراء : نصب (سورة) على أنها حال من ضمير النصب في (انزلناها) والحال من الضمير يجوز أن يتقدم عليه انتهى ، ولعل الضمير على هذا للاحكام المفهومة من الكلام فكأنه قيل : أنزلنا الاحكام سورة أي في حال كونها سورة من سور القرآن وإلى هذا ذهب في البحر، وربما يقال: يجوز أن يكون الضمير للسورة الموجودة في العلم من غير ملاحظة تقييدها بوصف، وسورة المذكورة موصوفة بما يدل عليه تنوينها فكأنه قيل: أنزلنا السورة حال كونها سورة عظيمة ، ولايخفى أن كل ذلك تكلف لا داعي اليه مع وجود الوجه الذي لاغبار عليه ، وقوله تعالى : ﴿ وَفَرَضْنَاهَا ﴾ إما على تقدير مضاف أي فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز في الاسناد حيث أسند ما للمدلول للدال لملابسة بينهما تشبه الظرفية ، ويحتمل على بعد أن يكون في الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقي وبضميرها معناها المجازي أعني الاحكام المدلول عليها بها ، والفرض في الأصل قطع الشيء الصلب والتأثير فيه ، والمراد به هنا الايجاب على أتم وجه فكأنه قيل : أوجبنا مافيها من الأحكام إيجابا قطعيا وفي ذكر ذلك براعة استهلال على ما قيل .

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبدالعزيز . ومجاهد . وقتادة . وأبو عمرو . وابن كثير (وفرضناها) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب ، والاشارة إلى زيادة لزومه أو لتعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف . وفي الحواشي الشهابية قد فسر (فرضناها) بفصلناها ويجري فيه ما ذكر أيضا ﴿ وَأَنزَلْنَا فِيهَا ﴾ أي في هذه السورة ﴿ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التي نيطت بها الأحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر ، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقا لأنها أسوة لأكثر الآيات في ذلك ، وتكرير (أنزلنا) مع استلزام انزال السورة انزالها لإبراز كمال العناية بشأنها ، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار اشتمال الكل على كل واحد من أجزائه ، ومعنى كونها بينات أنها

لا أشكال فيها يحوج إلى تأويل كبعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن انزال جميع الآيات عين انزال السورة لاستقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص انزالها بالذكر ابانة لخطرها ورفعاً لمحلها كقوله تعالى (ونجيناهم من عذاب غليظ) بعد قوله سبحانه (نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا) والاحتمال الأول أظهر ، وقال الامام : إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الاحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى (فرضناها) إشارة إلى الاحكام المبينة أولا ، وقوله سبحانه (وأنزلنا فيها آيات بينات) إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز وجل : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكروها انتهى ، وهو عندي وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكر غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقائل أن يقول : إن هذا محوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الامام فان التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيداً ، وأصل (تذكرون) تتذكرون حذف احدى التاءين وقرىء بادغام الثانية منهما في الذال ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ شروع في تفصيل الاحكام التي أشير اليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض اي المشار اليها في قوله تعالى « وفرضناها » حكم الزانية والزاني ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ سببية وقيل سيف خطيب ، وذهب الفراء . والمبرد . والزجاج إلى أن الخبر جملة «فاجلدوا» الخ ، والفاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أي التي زنت والذي زنى فاجلدوا الخ ، وبعضهم يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله :
« وقائلة خولان فانكح فتاتهم » فان هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخاء وعنترة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقوى أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى ، وقال العلامة القطب : جيء بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أي أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها سيف خطيب ، والداعي لسيبويه على ما ذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى على جملتين فما ذهب اليه في الآية أولى لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبراً والدغدغة التي فيه ، وأمر الفاء عليه ظاهر لايحتاج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سيبويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة اداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك ه

وقرأ عبد الله « والزان بلا ياء » تخفيفا . وقرأ عيسى الثقفي . ويحيى بن يعمر . وعمرو بن فائد . وأبو جعفر . وشيبة . وابو السمال . ورويس « الزانية والزاني » بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر ، والفاء على ما قال ابن جني لان ما آل المعنى إلى الشرط والامر في الجواب يقترن بها فيجوز زيدا فاضربه لذلك ولا يجوز زيدا فضربته بالفاء لانها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان ماضيا ه

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشاف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، وقيل : إن جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يدل على الوجوب المراد ، وقيل دخلت الفاء لان حق المفسر

أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال فى قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ويجوز أن تكون عاطفة والمراد جلد بعد جلد وذلك لا ينافى كونه مفسرا للمعطوف عليه لأنه باعتبار الاتحاد النوعى انتهى ٭

وأنت تعلم أنه لم يعهد العطف بالفاء فيما اتحد فيه لفظ المفسر والمفسر وقد نصوا على عدم جواز زيدا فضربته بالاتفاق فلو ساغ العطف فيما ذكر لجاز هذا على معنى ضرب بعد ضرب ، على أن كون المراد فيما نحن فيه جلد بعد جلد مما لا يخفى ما فيه فالظاهر ما نقل عن ابن جنى ، والمشهور أن سيبويه والخليل يفضلان قراءة النصب لمكان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه كالاجماع فى القراءة وهو أقوى فى العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الزجاج ، وقال الخفاجى بعد نقله كلام سيبويه فى هذا المقام : ليس فى كلام سيبويه شىء مما يدل على التفضيل كما سمعت بل يفهم منه أن الرفع فى نحو ذلك أفصح وأبلغ من النصب من جهة المعنى وأفصح من الرفع على أن الكلام جملة واحدة من جهة المعنى واللفظ معا فليراجع وليتأمل . والجلد ضرب الجلد وقد اطرد صوغ فعل المفتوح العين الثلاثى من أسماء الاعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراغب أن يكون معنى جلده ضربه بالجلد نحو عصاه ضربه بالعصا ، والمراد هنا المعنى الأول فان الاخبار قد دلت على أن الزانية والزانى يضربان بسوط لا عقدة عليه ولا فرع له ، وقيل : إن كون الجلد بسوط كذلك كان فى زمن عمر رضى الله تعالى عنه باجماع الصحابة وأما قبله فكان تارة باليد وتارة بالنعل وتارة بالجريدة الرطبة وتارة بالعصا ، ثم الظاهر من ضرب الجلد أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، وزعم بعضهم وليس بشىء أن الظاهر أن يكون بلا واسطة وأنه ربما يستأنس به لما ذهب اليه أصحابنا وبه قال مالك من أنه ينزع عن الزانى عند الجلد ثيابه الا الازار فانه لا ينزع لستر عورته به ، وعن الشافعى ، وأحمد أنه يترك عليه قميص أو قميصان ، وروى عبد الرزاق بسنده عن على كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل فى حد فضربه وعليه كساء قسطلانى ، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لا يحل فى هذه الأمة تجريد ولا مد ، وأما الامرأة فلا ينزع عنها ثيابها عندنا الا الفرو والحشو ووجهه ظاهر ٭

وفى بعض الأخبار ما يدل على أن الرجل والمرأة فى عدم نزع الثياب إلا الفرو والحشو سواء ، وكأن من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد فى العرف الضرب مطلقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن فى اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد وكأنه لهذا قيل ينزع الفرو والحشو فان الضرب فى الاغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وينبغى أن لا يكون الضرب مبرحا لأن الاهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الخلقة فخيف عليه الهلاك يجلد جلدا ضعيفا يحتمله ، وكذا قالوا : يفرق الضرب على أعضاء المحدود لأن جمعه فى عضو قد يفسده وربما يفضى إلى الهلاك ، وينبغى أن يتقى الوجه والمذاكير لما روى موقوفا على على كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل سكران أو فى حد فقال : اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير ، وكذا الرأس لأنه مجمع الحواس الباطنة فربما يفسد وهو اهلاك معنى ، وكان أبو يوسف يقول باتقائه ثم رجع وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه استثنى البطن والصدر وفيه نظر إلا أن يقال : كان الضرب فى زمانه

كالضرب الذي يفعله ظلمة زماننا وحينئذ ينبغي أن يقول باستثناء الرأس قطعا ، وعن مالك أنه خص الظهر وما يليه بالجلد لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لهلال بن أمية « البينة والا فحد في ظهرك » وأجيب بأن المراد بالظهر فيه نفسه أي فحد ثابت عليك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر . وعلي . وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا ضرب أحدكم فليتق الوجه » فانه في نحو الحد فما سواه داخل في الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد في التعزير ضرب الظهر وفي الحدود ضرب الاعضاء ، ثم هذا الضرب يكون للرجل قائما غير ممدود والمرأة قاعدة وجاء ذلك عن علي كرم الله تعالى وجهه ، وكأن وجهه أن مبنى الحد على التشهير زجرا للعامة عن مثله والقيام أبلغ فيه ، والمرأة مبني أمرها على الستر فيكتفى بتشهير الحد فقط من غير زيادة ، وان امتنع الرجل ولم يقف أو لم يصبر فلا بأس بربطه على أسطوانة أو امساك أحد له ، والمراد من العدد المفروض في جلد كل واحد منهما أعني مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وان لم تتعين الاولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فلو ضربه مائة رجل بمائة سوط دفعة واحدة كفى في الحد بل قالوا : جاز أن تجمع الاسواط فيضرب مرة واحدة بحيث يصيبه كل واحد منها وروي عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه ضرب في حد بسوط له طرفان أربعين ضربة فحسب كل ضربة بضربتين ، وقدمت الزانية على الزاني مع ان العادة تقديم الزاني عليها لأنها هي الأصل إذ الباعثة فيها أقوى ولولا تمكينها لم يزن ، واشتقاقهما من الزنا وهو مقصور في اللغة الفصحى وهي لغة أهل الحجاز وقد يمد في لغة أهل نجد وعليها قال الفرزدق :

أبا طاهر من يزن يعرف زناؤه ومن يشرب الخرطوم يصبح مسكرا

والزنا في عرف اللغة والشرع على ماقيل وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك ، وفيه أنه يرد عليه زنى المرأة فانه زنى ولا يصدق عليه التعريف ، وماقيل في الجواب عنه: إنه فعل الوطء أمر مشترك بين الرجل والمرأة فاذا وجد بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هي واطئة ولذا سماها سبحانه وتعالى زانية لايخفى مافيه مع أن في التعريف مالا يصلحه هذا الجواب لو كان صحيحا . والحق أن زناها لغة تمكينها من زنى الرجل بها وأنه إذا أريد تعريف الزنا المراد في الآية بحيث يشمل زناها فلا بد من زيادة التمكين بالنسبة اليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكلف الطائع قدر حشفته قبل مشتهاة حالا أوماضيا بلا ملك أوشبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها في دار الاسلام ليصدق على مالو كان مستلقيا فقعدت على ذكره فتركها حتى أدخلته فانهما يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكين ، ويعلم من هذا التعريف أنه لاحد على الصبي . والمجنون . ومن أكرهه السلطان ، ولا على من أولج في دبر أو في فرج صغيرة غير مشتهاة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أولج في فرج عجوز، ولا على من زنى في دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفي بعض ماذكر كلام يطلب من كتب الفقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفي غيره لكن نسخ في حق المحصن قطعاً فان الحكم في حقه الرجم ، ويكفينا في تعيين الناسخ القطع بأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالرجم وفعله في زمانه عليه الصلاة والسلام مرات فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية .

وقد اجمع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن تقدم من السلف وعلماء الامة وائمة المسلمين على أن المحصن يرجم بالحجارة حتى يموت ، وإنكار الخوارج ذلك باطل لانهم إن أنكروا حجية اجماع الصحابة رضي

الله تعالى عنهم فجهل مركب ، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لإنكارهم حجية خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة علي كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم، والآحاد في تفاصيل صوره وخصوصياته وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالمتواتر معنى كالمتواتر لفظا إلا أن انحرافهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والرواة أوقعهم في جهالات كثيرة لخفاء السمع عنهم والشهرة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم باعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضا كذلك ، وقد كوشف بهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وكاشف بهم حيث قال كما روى البخاري : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل ألا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضي الله تعالى عنه خطب وقال : وإن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتابا فكان فيما أنزل عليه آية الرجم يعني بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعيناها إلى أن قال وإني خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل : لانجد الرجم ، الحديث بطرقه ، وقال : لولا أن يقال : إن عمر زاد في الكتاب لكتبتها على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن الناسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضي الله تعالى عنه .

وقال العلامة ابن الهمام : إن كون الناسخ السنة القطعية أولى من كون الناسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآنا ، ثم نسخ تلاوتها وإن ذكرها عمر رضي الله تعالى عنه وسكت الناس فان كون الاجماع السكوتي حجة مختلف فيه وبتقدير حجيته لانقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا إذ ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضي الله تعالى عنه ظني ولهذا والله تعالى أعلم قال علي كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعلل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة ، ويعلم من قوله المذكور كرم الله تعالى وجهه أنه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رأيه أن الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة وبذلك قال أهل الظاهر وهو رواية عن أحمد ، واستدلوا على ذلك بما رواه ابو داود من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «الثيب بالثيب جلد مائة ورمي الحجارة» وفي رواية غيره «ورجم بالحجارة» وعند الحنفية لا يجمع بين الرجم والجلد في المحصن وهو قول مالك والشافعي ورواية أخرى عن أحمد لأن الجلد يعري عن المقصود الذي شرع الحد له وهو الانزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاله ، والعمدة في استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعا ، فقد تظافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ماعزا عن الاحصان وتلقينه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضا عليه الصلاة والسلام «واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فان اعترفت بذلك فارجمها» ولم يقل فاجلدها ثم ارجمها ، وجاء في باقي الحديث الشريف «فاعترفت فأمر بها ﷺ فرجمت» ، وقد تكرر الرجم في زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخا وإن لم يعلم خصوص الناسخ ، وأجيب عما فعل علي كرم الله تعالى وجهه من الجمع بانه رأي

لا يقاوم ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقاوم إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ويحتمل أن يقال : إنه كرم الله تعالى وجهه لم يثبت عنده الاحصان إلا بعد الجلد وهو بعيد جداً كما يظهر من الرجوع إلى القصة والله تعالى أعلم ، وإحصان الرجم يتحقق بأشياء نظمها بعضهم فقال .

شروط (١) احصان أتت ستة فخذها عن النص مستفهما
بلوغ وعقـــل وحرية ورابعها كونه مسلما
وعقد صحيح ووطء مباح متى اختل شرط فلن يرجما

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساويا الآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فلو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كتابية ودخل بها لا يصير محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى من بعد لا يرجم ، وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد أو مجنون أو صبي ودخل بها لا تصير محصنة فلا ترجم لو زنت بعد •

وذكر ابن الكمال شرطا آخر وهو أن لا يبطل احصانهما بالارتداد فلو ارتدا والعياذ بالله تعالى ثم أسلما لم يعد إلا بالدخول بعده ولو بطل بجنون أو عته عاد بالإفاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الاحصان وقت الاصابة فلا رجم عنده في المسئلتين السابقتين ، وكذا لا يشترط الاسلام فلو زنى الذمي الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عنده وهو رواية عن أبي يوسف وبه قال أحمد ، وقول مالك كقولنا •

واستدل المخالف بما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلا زنيا فقال رسول الله ﷺ : ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام : كذبتم فيها زعمتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يعني عبد الله بن صوريا يده على آية الرجم وقرأ ماقبلها ومابعدها فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فإذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما ه

ودليلنا ما رواه إسحق بن راهويه في مسنده قال : أخبرنا عبد العزيز بن محمد حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : ومن أشرك بالله فليس بمحصن » وقد رفع هذا الخبر كما قال اسحق مرة ووقف أخرى ، ورواه الدارقطني في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ويقال : انه رجع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ اسحق كما تراه ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوي أنه مرة رفعه ومرة أخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولاشك في أن مثله بعد صحة الطريق اليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من أنه إذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك إذا خرج من طرق فيها ضعف لا يضر •

وأجاب بعض أجلة أصحابنا بانه كان الرجم مشروعا بدون اشتراط الاسلام حين رجم ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزله الله تعالى اليه عليه الصلاة والسلام ، وسؤاله ﷺ اليهود عما يجدونه في التوراة في شأنه ليس لأن يعلم حكمه من ذلك •

والقول بانه عليه الصلاة والسلام كان أول ماقدم المدينة مأموراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا ليبكتهم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الفرض حكم ﷺ برجمهما بشرعه الموافق

---

(١) قوله : شروط إحصان كذا بالأصل وهو غير متزن ولعله هكذا _ شروط حصان

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتا فى شرعنا حال رجمهما بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما المفيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه أو تأخره عنه حصل التعارض بين فعله ﷺ رجم اليهوديين وقوله المذكور فطلب الترجيح . وقد قالوا: إذا تعارض القول والفعل ولم يعلم المتقدم من المتأخر يقدم القول على الفعل ، وفيه وجه آخر وهو أن تقديم هذا القول موجب لدرء الحد وتقديم ذلك الفعل يوجب الاحتياط فى ايجاب الحد والأولى فى الحدود ترجيح الرافع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهادا فيكون المعول عليه فى الحكم حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : ان المراد بالمحصن فيه المحصن الذى يقتص له من المسلم خلاف الظاهر لأن أكثر استعمال الاحصان فى احصان الرجم .

ورد بعضهم بالآية على القائلين : إن حد زنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة وهم الامام الشافعى والامام أحمد . والثورى . والحسن بن صالح ، ووجه الرد أن قوله تعالى (الزانية والزانى) الخ شروع فى بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجهيلا لا بيانا وتفصيلا اذ يفهم منه أنه تمام وليس بتمام فى الواقع فكان مع الشروع فى البيان أبعد من البيان لانه أوقع فى الجهل المركب وقبله كان الجهل بسيطا فيفهم بمقتضى ذلك أن حد الزانية والزانى ليس الا الجلد ، وأخصر من هذا أن المقام مقام البيان فالسكوت فيه يفيد الحصر ، وقال المخالف : لو سلمنا الدلالة على الحصر وأن المذكور تمام الحكم ليكون المعنى ان حد كل ليس إلا الجلد فذلك منسوخ بما صح من رواية عبادة بن الصامت عنه ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » وأجيب بأنه بعد التسليم لا تصح دعوى النسخ بما ذكر لأنه خبر الواحد وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب به ، والقول بأن الخبر المذكور قد تلقته الأمة بالقبول لا يجدى نفعا لأنه إن اريد بتلقيه بالقبول اجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن على كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغريبهما وقال: حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفى رواية كفى بالنفى فتنة ، وان أريد اجماعهم على صحته بمعنى صحة سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم تخرج بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجبا ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل ما فى صحيح البخارى من قول أبى هريرة: إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفى عام وإقامة الحد ظاهر فى أن النفى ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمل الحد فى جزء مسماه وعطف على الجزء الآخر بعيد فجاز كونه تعزيراً لمصلحة ، وقد يغرب الامام لمصلحة يراها فى غير ما ذكر كما صح أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه غرب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه لجماله افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج الثقفى ولذا قال له عبد الملك يوما يا ابن المتمنية تقول .

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أوهل سبيل إلى نصر بن حجاج
إلى فتى ماجد الاعراق (١) مقتبل سهل المحيا كريم غير ملجاج

(١) هو الذى لم يظهر فيه اثر كبر انتهى منه

والقول بانه لايجتمع التعزيز مع الحد لايخفى مافيه . وادعى الفقيه المرغينانى أن الخبر المذكور منسوخ فان شطره الثانى الدال على الجمع بين الجلد والرجم منسوخ كما علمت ، وفيه انه لالزوم فيجوز أن تروى جمل نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ . نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين مسهلا لتطارق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الآحاد التى لم يتطارق ذلك الاحتمال اليها فيكون أحرى أن لاينسخ ماأفاده الكتاب من أن الحد هو الجلد لاغير على ماسمعت تقريره فتأمل .

ثم إن التغريب ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الائمة فقد قالوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها فى قول وفى بيت المال فى آخر ، ولو امتنع فى قول يجبره الإمام وفى ماخر لا ، ولو كانت الطريق آمنة ففى تغريبها بلا محرم قولان ، وعند مالك . والأوزاعى إنما ينفى الرجل ولا تنفى المرأة لقوله عليه الصلاة والسلام: «البكر بالبكر» الخ ، وقال غيرهما عن تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله «خذوا عنى قد جعل الله تعالى لهن سبيلا البكر البكر» الخ وهو نص على أن النفى والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الأنثى ألاترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : «البكر تستأذن» ومع قطع النظر عن كل ذلك قد يقال : إن هذا من المواضع التى تثبت الاحكام فيه فى النساء بالنصوص المفيدة اياها للرجال بتنقيح المناط ، هذا ثم لايخفى أن الظاهر من (الزانية والزانى) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد فى الجميع واحدا لكن قوله تعالى (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) الآية أخرجت الاماء فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لافرق بين الذكر والأنثى بتنقيح المناط فيرجع فى ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لايشترط فى الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفى فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهى تغليب الذكور .

ولا يشترط الاحصان فى الرقيق لما روى مسلم . وأبو داود . والنسائى عن على كرم الله تعالى وجهه قال : وقال رسول الله ﷺ أقيموا الحدود على ماملكت أيمانكم من أحصن ومن لم يحصن » وفيه دليل على أن الشرط أعنى الاحصان فى الآية الدالة على تنصيف الحد لامفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لاحد على الأمة حتى تحصن بزوج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الاحصان شرط للجلد لأن الرجم لايتنصف ، وللشافعى فى تغريب العبد أقوال : يغرب سنة . يغرب نصف سنة . لايغرب أصلا والخطاب فى قوله تعالى : (فاجلدوا) لأئمة المسلمين ونوابهم .

واختلف فى إقامة المولى الحد على عبده فعندنا لايقيمه إلا باذن الامام ، وقال الشافعى . ومالك . وأحمد يقيمه من غير اذن ، وعن مالك إلا فى الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعى من المولى الذمى . والمكاتب . والمرأة وكذا اختلف فى إقامة الخارجى المتغلب الحد فقيل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ماهو الحق منها فى محله . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا باحدى الطرق المعلومة ، وقال اسحق: إذا وجد رجل وامرأة فى ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثورى . ومالك . وأحمد: يؤدبان على مذاهبهم فى الادب ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ ﴾ تلطف ومعاملة برفق وشفقة ﴿ فِى دِينِ ٱللَّهِ ﴾ فى طاعته وإقامة حده الذى شرعه عز وجل ، والمراد النهى عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة *

وقال أبو مجلز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النهي عن إسقاط الحد بنحو شفاعة كأنه قيل : أقيموا عليهما الحد ولابد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لايجوز الشفاعة في إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول اليه والثبوت فان الشفاعة عند الرافع لمن اتصف بسبب الحد إلى الحاكم ليطلقه قبل الوصول وقبل الثبوت تجوز ، ولم يخصوا ذلك بالزنا لما صح أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على حبه أسامة بن زيد حين شفع في فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد المخزومية السارقة قطيفة ، وقيل حليا فقال له . «أتشفع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام فخطب فقال : أيها الناس إنما ضل من قبلكم انهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد وايم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت وحاشاها لقطعت يدها» وكما تحرم الشفاعة يحرم قبولها فعن الزبير بن العوام رضي الله تعالى عنه أنه قال : إذا بلغ الحد إلى الامام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و (بهما) قيل متعلق بمحذوف على البيان أي أعني بهما ، وقيل بترأفوا محذوفا أي ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبي البقاء اختيار تعلقه بتأخذ والباء للسببية أي ولا تأخذكم بسببهما رأفة ولم يجوز تعلقه برأفة معللا بأن المصدر لا يتقدم معموله عليه ، وعندي هو متعلق بالمصدر ويتوسع في الظرف مالا يتوسع في غيره *

وقد حقق ذلك العلامة سعد الملة والدين في أول شرح التلخيص بمالامزيد عليه ، و (في دين) قيل متعلق بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرأفة . وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه . والسلمي . وابن مقسم . وداود بن أبي هند عن مجاهد (ولا يأخذكم) بالياء التحتية لأن تأنيث (رأفة) مجازي وحسن ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير (رأفة) بفتح الهمزة ، وابن جريج (رآفة) بالف بعد الهمزة على وزن سمآلة وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ (رافة) بقلب الهمزة الفا وهي في كل ذلك مصدر مسموع إلا أن الأشهر في الاستعمال ما وافق قراءة الجمهور *

﴿ إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ من باب التهييج والالهاب كما يقال : ان كنت رجلا فافعل كذا ولاشك في رجوليته وكذا المخاطبون هنا مقطوع بإيمانهم لكن قصد تهييجهم وتحريك حميتهم ليجدوا في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في اجراء أحكامه على وجهها ، وذكر (اليوم الآخر) لتذكير مافيه من العقاب في مقابلة الرأفة بهما ﴿ وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ٢ ﴾ أي ليحضر زيادة في التنكيل فان التفضيح قد ينكل أكثر من التعذيب أولذلك وللعبرة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك ليدعى لهما بالتوبة والرحمة لا للتفضيح وهو في غاية البعد من السياق ، والأمر هنا على مايدل عليه كلام الفقهاء الندب *

واختلف في هذه الطائفة فاخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فما فوقه وبه قال أحمد ، وقال عطاء . وعكرمة . واسحق بن راهويه : اثنان فصاعدا وهو القول المشهور لمالك ، وقال قتادة . والزهري : ثلاثة فصاعدا ، وقال الحسن : عشرة ، وعن الشافعي . وزيد : أربعة وهو قول لمالك ، قال الخفاجي : وتحقيق المقام أن الطائفة في الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة فهي اما صفة نفس أي نفس طائفة فتطلق على الواحد أو صفة جماعة أي جماعة طائفة فتطلق على مافوقه فهي

كالمشترك بين تلك المعاني فتحمل في كل مقام على مايناسبه •

وذكر الراغب أنها اذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كنى به عن الواحد ويصح أن تكون مفرداً والتاء فيها كما في راوية ، وفي حواشي العضد للهروى يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران •

وفي شرح البخاري حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فأكثر واحتج به على قبول خبر الواحد وفي قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة) أربعة وفي قوله سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك) ثلاثة ، وفرقوا في هذه المواضع بحسب القرائن ، أما في الأولى فلأن الانذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشنيع فيه أشد ، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى (وليأخذوا أسلحتهم) وأقله ثلاثة ، وكونها مشتقة من الطواف لا ينافيه لأنه يكون بمعنى الدوران أو هو الاصل وقد لاينظر اليه بعد الغلبة فلذا قيل : ان تاءها للنقل انتهى ولايخلو عن بحث •

والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير والزجر وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة ، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لايخفى •

﴿ الزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾ تقبيح لأمر الزاني أشد تقبيح ببيان أنه بعد أن رضي بالزنا لايليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فبينهما كما بين سهيل والثريا فترى هذه شامية إذا مااستقلت وترى ذاك إذا مااستقل يمانيا وانما يليق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه ليوافق ـ كما قيل ـ شن طبقه أو مشركة هي أسوأ منه حالا وأقبح أفعالا (فلا ينكح) خبر مراد منه لايليق به أن ينكح كما تقول : السلطان لايكذب أي لايليق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة الفعل منزلة عدمه وهو كثير في الكلام ، ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه من تقبيح الزنا ما فيه •

ولا يشكل صحة نكاح الزاني المسلم الزانية المسلمة وكذا العفيفة المسلمة وعدم صحة نكاحه المشركة المذكورة في الآية إذا فسرت بالوثنية بالإجماع لأن ذلك ليس من اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا بل من حيثية أخرى يعلمها الشارع كما لايخفى ، وعلى هذا الطرز قوله تعالى : ﴿ وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ﴾ أي الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولغ فيها كلب شهوة الزاني لايليق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثلها وهو الزاني أو من هو أسوأ حالا منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يأبى ورود جفرتها

وتجتنب الأسود ورود ماء إذا كان الكلاب يلغن فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها وعدم صحة نكاح المشرك سواء فسر بالوثني أو بالكتابي ليحتاج إلى الجواب وهو ظاهر ، والإشارة في قوله سبحانه : ﴿ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣ ﴾ يحتمل أن تكون للزنا المفهوم مما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة و ماقبلها متضمنة لتعليل ماتقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزاني لاينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتي (والذين يرمون

المحصنات) الخ ، وأمر إشعار ماتقدم بالتحريم سهل ، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأى من يقول: إن الكفار غير مكلفين بالفروع ظاهر ، وأما على رأى من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكر لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعليه فالمراد من التحريم المنع وبالمؤمنين المؤمنون الكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزوانى جعل نفوسهم أبية عن الميل إليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يأبى حمل الآية على ماقرر فيها ماروى فى سبب نزولها مما أخرج أبو داود . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : «كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى يأتى بهم المدينة وكانت امرأة بغى بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وإنه وعد رجلا من أسارى مكة يحمله قال فجئت حتى انتهيت إلى ظل حائط من حوائط مكة فى ليلة مقمرة فجاءت عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتنى فقالت : مرثد؟ فقلت : مرثد فقالت : مرحبا وأهلا هلم فبت عندنا الليلة قلت : ياعناق حرم الله تعالى الزنا قالت : ياأهل الخيام هذا الرجل يحمل أسراكم فقال فتبعنى ثمانية وسلكت الخندمة فانتهيت إلى غار أو كهف فدخلت فجاؤا حتى قاموا على رأسى فظل بولهم على رأسى وعماهم الله تعالى عنى ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبى فحملته حتى قدمت المدينة فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : يارسول الله أنكح عناق؟ فأمسك فلم يرد على شيئا حتى نزل (الزانى لاينكح إلا زانية أو مشركة) الآية فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : يامرثد (الزانى لاينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لاينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين) فلا تنكحها لأن تفريع النهى فيه عن نكاح تلك البغى مما لا شبهة فى صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقبيح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علمت أمر الزانية وأنها بلغت فى القبح إلى حيث لايليق أن ينكحها إلا مثلها أو من هو أسوأ حالا فلا تنكحها»

نعم فى هذا الخبر ماهو أوفق بجعل الإشارة فيما مر إلى نكاح الزانية ويعلم منه وجه تقديم (الزانى) والاخبار عن الزانية بأنه لاينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ماتقتضيه المقابلة، هذا وللعلماء فى هذه الآية الجليلة كلام كثير لابأس بنقل ماتيسر منه وإبداء بعض ماقيل فيه ثم انظر فيه وفيما قدمناه واختر لنفسك ما يحلو فأقول : نقل عن الضحاك . والقفال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه فى الآية أن قوله سبحانه (الزانى لاينكح) الخ حكم مؤسس على الغالب المعتاد جىء به لزجر المؤمنين عن نكاح الزوانى بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن الفاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتقحب لا يرغب غالبا فى نكاح الصوالح من النساء اللاتى على خلاف صفته وإنما يرغب فى فاسقة خبيثة من شكله أو فى مشركة والفاسقة الخبيثة المسافحة كذلك لايرغب فى نكاحها الصلحاء من الرجال وينفرون عنها وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة والمشركين ، ونظير هذا الكلام لايفعل الخير إلا تقى فإنه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتغليظ ، ووجه ذلك أن نكاح الزوانى متضمن التشبه بالفساق والتعرض للتهمة والتسبب لسوء القالة والطعن فى النسب إلى كثير من المفاسد ، وقيل : التحريم على ظاهره وذلك الفعل يتضمن محرمات والحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد ليكون العقد باطلا وعلى القولين الآية محكمة ، ولا يخفى أن حمل الزانى والزانية على من شأنهما الزنا والتقحب لايخلو عن بعد لأنهما فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضا لا يكاد يسلم أن الغالب عدم رغبة من شأنه الزنا في نكاح العفائف ورغبته في الزواني أوالمشركات فكثيراً ماشاهدنا كثيرا من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحري غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في أقاربها شبهة زنا فضلا عن أن تكون فيها وقليلا ماسمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضا في حمل التحريم على التنزيه نوع بعد وكذا حمله على ظاهره مع التزام أن الحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد .

وفي البحر روي عن ابن عمر وابن عباس . وأصحابه أن الآية في قوم مخصوصين كانوا يزنون في جاهليتهم ببغايا مشهورات فلما جاء الاسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عادتهن الانفاق على من تزوجهن فنزلت الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية للتوبيخ ، ومعنى (لا ينكح إلا زانية أو مشركة) لايريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أي لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الخسائس لقلة انضباطها ، والاشارة بذلك إلى نكاح أولئك البغايا والتحريم على ظاهره . ويرد على هذا التأويل أن الاجماع على أن الزانية لايجوز أن يتزوجها مشرك انتهى .

وأنت تعلم أن هذا لايرد بعد حمل نفي النكاح على نفي إرادة التزوج إذ يكون المعنى حينئذ الزانية لا يريد أن يتزوجها إلا زان أومشرك وليس في الاجماع ماياباه ، وفيه أيضا كلام ستعلمه قريبا إن شاء الله تعالى ، نعم كون (الزاني) إشارة إلى أحد أولئك القوم وهم من المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كما جاء في آثار كثيرة وقد أسلموا وتابوا من الزنا محل تردد إذ يبعد كل البعد أن يسم الله عز وجل بالزنا صحابيا كان قد زنى قبل اسلامه ثم أسلم وتاب فخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ويطلق سبحانه عليه هذا الوصف الشنيع الذي غفره تبارك وتعالى له بمجرد أنه مال إلى نكاح زانية بسبب مابه من الفقر قبل العلم بحظر ذلك مع أنهم كانوا نادين على فراق من ينكحونهن إذا وجدوا عنهن غنى .

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم بجهد إلا قليل منهم والمدينة غالية السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعالنات من أهل الكتاب وإماء لبعض الأنصار قد رفعت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيرا فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتسبن للذي فيهم من الجهد فأشار بعضهم على بعض لوتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول مايكتسبن فقال بعضهم : نستأمر رسول الله ﷺ فأتوه فقالوا : يارسول الله قد شق علينا الجهد ولانجد مانأكل وفي السوق بغايا نساء أهل الكتاب وولائدهن وولائد الأنصار يكتسبن لأنفسهن فيصلح لنا أن نتزوج منهن فنصيب من فضول مايكتسبن فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضا اطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق اطلاق الزانية على إحدى صاحبات الرايات ، وكذا لايوافق اطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه (الزانية والزاني فاجلدوا) الخ .

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . والبيهقي في سننه ، والضياء في المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أي الزنا و(ذلك) اشارة اليه ، والمعنى الزاني لا يطأ في وقت زناه الا زانية من المسلمين أو أخس منها وهي المشركة والزانية لايطؤها حين زناها الا زان

من المسلمين أو أخس منه وهو المشرك وحرم الله تعالى الزنا على المؤمنين .

وتعقب بانه لايعرف النكاح فى كتاب الله تعالى الا بمعنى التزويج وبانه يؤدى إلى قولك الزانى لايزنى الا بزانية والزانية لاتزنى إلا بزان وهو غير مسلم إذ قد يزنى الزاني بغير زانية يعلم أحدهما بالزنا والآخر جاهل به يظن الحل ، وإذا ادعى أن ذلك خارج مخرج الغالب كان من الاخبار بالواضحات ، وإن حمل النفى على النهى كان المعنى نهى الزانى عن الزنا إلا بزانية وبالعكس وهو ظاهر الفساد .

وأجيب عن الأول بأن جل العلماء على أن النكاح فى قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) بمعنى الوطء دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحل لزوجها الأول بعقد الثانى عليها دون وطء ، وعن الثانى بانه إخبار خارج مخرج الغالب أريد به تشنيع أمر الزنا ولذلك زيدت المشركة ، والاعتراض بالوضوح ليس بشيء .

وللفاضل سرى الدين المصرى كلام طويل فى ذلك ، وماقيل : إنه حينئذ يكون كقوله تعالى (الخبيثات للخبيثين) الخ فيحصل التكرار ستعلم إن شاء الله تعالى أنه لايتم إلا فى قول ، وقيل : النكاح بمعنى التزوج والنفى بمعنى النهى وعبر به عنه للمبالغة ، وأيد بقراءة عمرو بن عبيد (لاينكح) بالجزم والتحريم على ظاهره .

قال ابن المسيب : وكان الحكم عاما فى الزناة أن لايتزوج أحدهم إلا زانية ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك بقوله تعالى : (وانكحوا الأيامى منكم) وقوله سبحانه (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وروى القول بالنسخ عن مجاهد ، وإلى ذلك ذهب الامام الشافعى قال فى الأم : اختلف أهل التفسير فى قوله تعالى : (الزانى لا ينكح إلا زانية) الخ اختلافا متباينا ، قيل : هى عامة ولكنها نسخت ، أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن المسيب أنه قال : هى منسوخة نسختها (وأنكحوا الأيامى منكم) فهى أى الزانية من أيامى المسلمين كما قال ابن المسيب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غير هذا القول وبسط الكلام ، وقد نقل هذا عن الامام الشافعى البقاعى ثم قال : إن الشافعى لم يرد أن هذا الحكم نسخ بآية الأيامى فقط بل مع ماانضم اليها من الاجماع وغيره من الآيات والأحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ماتناولته متيقنا كدلالة الخاص على ماتناوله فلا يقال : إنه خالف أصله فى أن الخاص لاينسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على الخاص لأن ماتناوله الخاص متيقن وماتناوله العام مظنون اه .

والجبائى يزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه كاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لايكون ناسخا كما بين فى علم الأصول ، نعم فى تحقق الاجماع هنا كلام . واعترض هذا الوجه بأنه يلزم عليه حل نكاح المشرك المسلمة ، وأقول : إن نكاح الكافر للمسلمة كان حلالا قبل الهجرة وبعدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية نزلت آية التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الهيتمى وغيره ، وقد صح أن النبى ﷺ زوج بنته زينب رضى الله تعالى عنها لأبى العاص بن الربيع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه وهى فى نكاح أبى العاص ولم يكن مؤمنا إذ ذاك واستمر الأمر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آية التحريم لم يلبث إلا يسيرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضى الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنكاحه الأول .

فيحتمل أن يكون النكاح المذكور حلالا عند نزول الآية التى نحن فيها بأن يكون نزولها قبل سنة الست

ثم نسخ ، وفى هذه السورة آيات نصوا على أن نزولها كان قبل ذلك وهى قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالافك) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بنى المصطلق وكانت سنة خمسة لليلتين خلتا من شعبان فاعل هذه الآية من هذا القبيل بل فى أثر رواه ابن أبى شيبة عن ابن جبير وذكره العراقى . وابن حجر ما ظاهره أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعى يكون فيها نسخان لكن لم أر من نبه على ذلك ، وإذا صح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأنى بك لاتفضل عليه غيره *

وذهب قوم إلى أن حرمة التزوج بالزانية أو من الزانى إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندهم أنه إن زنى أحد الزوجين يفسد النكاح بينهما ، وقال بعضهم : لاينفسخ إلا أن الرجل يؤمر بطلاق زوجته إذا زنت فان أمسكها أثم ، وعند بعض من العلماء أن الزنا عيب من العيوب التى يثبت بها الخيار فلو تزوجت برجل فبان لها أنه ممن يعرف بالزنا ثبت لها الخيار فى البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزانى للعفيفة إنما هى فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هى إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلود وهو موافق لما فى بعض الأخبار *

فقد أخرج أبو داود . وابن المنذر . وجماعة عن أبى هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزانى المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر وأن رجلا تزوج امرأة ثم إنه زنى فاقيم عليه الحد فجاؤا به إلى على كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقال له : لا تتزوج إلا مجلودة مثلك ، وعن ابن مسعود والبراء بن عازب أن من زنى بامرأة لا يجوز له أن يتزوجها أصلا ، وأبو بكر الصديق . وابن عمر . وابن عباس وجابر . وجماعة من التابعين والأئمة على خلافه *

واستدل على ذلك بما أخرجه الطبرانى . والدارقطنى من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال : الحرام لا يحرم الحلال » هذا ومن أضعف ما قيل فى الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما فى الحديث من أن من زنى تزنى امرأته ومن زنت يزنى زوجها فتأمل جميع ذاك والله عز وجل يتولى هداك *

وقرأ أبو البرهسم (وحرم) بالبناء للفاعل وهو الله تعالى ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (وحرم) بفتح الحرم وضم الراء ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ شروع فى بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثانى فى التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أى اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون فى محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره ، والآية نزلت فى امرأة عويمر كما فى صحيح البخارى ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الافك والرمى مجاز عن الشتم *

* وجرح اللسان كجرح اليد * والمراد الرمى بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزوانى مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على النزاهة عن الزنا وهذا كالصريح فى ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقق ما رمى به كما يدل عليه قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ قرينة على المراد بناء على العلم بانه لاشىء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامى المحصن بدلالة النص للقطع بالغاء الفارق وهو صفة

الأنوثة واستقلال دفع عار ما نسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت أهلية الاجتهاد ، وكذا ثبوت وجوب جلد رامية المحصن أو المحصنة بتلك الدلالة وإلا فالذين يرمون للجمع المذكر ، وتخصيص الذكور في جانب الرامي والاناث في جانب المرمي لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي يأباه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحكاه الزهراوي : المراد الأنفس المحصنات ، واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لولا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتعقب بأن من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يخلو عن شيء فالأولى الاعتماد على ما تقدم ، والاحصان هنا لا يتحقق إلا بتحقق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام .

قال أبو بكر الرازي : ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم فاستعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لزفر . ووجه اعتبار العفة عن الزنا ظاهر لكن في شرح الطحاوي في الكلام على العفة عدم الاقتصار على كونها عن الزنا حيث قال فيها : بأن لم يكن وطىء امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بنكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد النكاح الفاسد تسقط عدالته ولا حد على قاذفه ، وكذا لو وطىء في غير الملك كما إذا وطىء جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطىء في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته كما إذا وطىء امرأته في الحيض أو أمته المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته كما إذا وطىء أمته وهي أخته من الرضاعة .

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبي حنيفة عليه الرحمة (١) وعندهما يسقط ، ولو وطىء امرأة بالنكاح ثم تزوج بها سقط أحصانه انتهى .

والمذكور في غير كتاب أن أبا حنيفة يشترط في سقوط الحد عن قاذف الواطىء في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة ثابتة بحديث مشهور كحرمة وطء المنكوحة بلا شهود الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام (لا نكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كموطوأة أبيه بالنكاح أو بملك اليمين لو تزوجها الابن أو اشتراها فوطئها ، ومثل ذلك عنده وطء مزنيته فانه لا يعتبر الخلاف عند ثبوت الحرمة بالنص وهنا قد ثبتت به لقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) وإنما يعتبره إذا ثبتت بقياس أو احتياط كثبوتها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة فان ثبوتها فيما ذكر لاقامة السبب مقام المسبب احتياطا ، ومن هذا يعلم حال فروع كثيرة فليحفظ ، وما ذكر من سقوط احصان من وطىء أمته وهي أخته من الرضاع فيه خلاف الكرخي فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطئها وهو قول الشافعي . ومالك .وأحمد لقيام الملك فكان كوطء أمته المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطء المجوسية يمكن ارتفاعها فكون مؤقتة وحرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحل قابلا للحل أصلا ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساده بالاستحقاق فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحقت فقذفه انسان لا يحد . وفي كافي الحاكم والقهستاني والفتح أن الوطء في الشراء الفاسد يسقط

(١) وكذا عند الائمة الثلاثة اه منه

الحد عن القاذف وحمله بعضهم على ما ذكرنا ، وقال بعض الاجلة : كما يشترط العفة عن الزنا يشترط السلامة عن تهمته ويحترز به عن قذف ذات ولد ليس له أب معروف فانهم ذكروا أنه لايحد قاذفها لمكان التهمة ، وقد ذكر ذلك الحصكفي في باب اللعان من شرح تنوير الأبصار ، ولاتقاس اللواطة على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافا لابي يوسف : ومحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بحره . وأما اعتبار الحرية فلأنها يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى (فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب) فان المراد بالمحصنات فيه الحرائر فالرقيق ليس محصنا بهذا المعنى وكونه محصنا بمعنى آخر كالاسلام وغيره فيكون محصنا من وجه دون وجه وذلك شبهة في احصانه فوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصنا بجميع المفهومات التي يطلق عليها لفظ الاحصان إلا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كون المقذوفة زوجة أو كون المقذوف زوجا فانه جاء بمعناه في قوله تعالى (والمحصنات من النساء) أي المتزوجات ولايعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لاشك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت وبمعنى الاسلام في قوله عز وجل (فاذا أحصن) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان . وعن داود عدم اشتراط الحرية وانه يحد قاذف العبد ، وأما اعتبار العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما روى عن أحمد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجامع مثلها يحد قاذفها خصوصا إذا كانت مراهقة فان الحد لعلة الحاق العار ومثلها يلحقه العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة يمنعون كون الصبي والمجنون يلحقهما العار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من ناسبهما اليه إما لعدم صحة قصده منهما وإما لعدم مخاطبتهما بالمحرمات وما أشبه ذلك ، ولو فرضنا لحوق عار بالمراهق فليس ذلك على الكمال فيندرىء الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا اليهما الرتقاء والمجبوب بل هما أولى بذلك لعدم تصوره فيهما ولذا لايحد بقذفهما ، وإلا ماروي عن سعيد . وابن أبي ليلى من أنه يحد بقذف الذمية إذا كان لها ولد مسلم ، وكذا ماقيل : إنه يحد بقذفها إذا كانت تحت مسلم ، ثم إن الاسلام والحرية إذا لم يكونا موجودين وقت الزنا المقذوف به بل كانا موجودين وقت القذف لايفيدان شيئا فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلا مسلما زنى في نصرانيته وقال : زنيت وأنت كافرة أو زنيت وأنت كافر أو قذف معتقا زنى وهو عبد أو معتقة زنت وهي أمة وقال : زنيت أو زنيت وأنت عبد أو وأنت أمة لايحد ، وكذا المكاتب والمكاتبة والكافر الحربي إذا زنى في دار الحرب ثم أسلم ، ويفهم من كلامهم أن البلوغ والعقل كالاسلام والحرية في ذلك ، فقد صرحوا فيما اذا قال : زنيت وأنت صغيرة أو زنيت وأنت مجنون بانه لايحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المبسوط : إن الموطوأة إذا كانت مكرهة يسقط أحصانها ولايحد قاذفها كما يسقط احصان المكره الواطىء ولايحد قاذفه لأن الاكراه يسقط الاثم ولايخرج الفعل به من أن يكون زنى ، لكن ذكر فيه أن من قذف زانيا لاحد عليه سواء قذفه بذلك الزنا بعينه أو بزنى آخر من جنسه أو أبهم في حالة القذف ، ووجه أن الله تعالى أوجب الحد على من رمى المتصف بالاحصان وبالزنا لا يبقى احصان فلا يثبت الحد خلافا لابراهيم . وابن أبي ليلى ، نعم اذا كان القذف بزنا تاب عنه المقذوف يعزر القاذف ، وهذا يقتضي أنه لايحتاج سقوط الحد في المسائل السابقة إلى التقييد

فليتأمل ، ولو تزوج مجوسي بأمه أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقذفه مسلم في حال إسلامه يحد عند أبي حنيفة عليه الرحمة بناء على ما يراه من أن أنكحة المجوس لها حكم الصحة .

وقال الإمامان : لا يحد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وهو قول الأئمة الثلاثة ، ولا يعلم خلاف بين من يعتبر الحرية في الإحصان في أنه لا حد على من قذف مكاتبا مات وترك وفاء لتمكن الشبهة في شرط الحد وهو الإحصان لاختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في أنه مات حرا أو عبدا وذلك يوجب درء الحد ولأنه يدرأ بالشبهة ، لا يحد من قذف أخرس فإن هناك احتمال أن يصدقه لو نطق ولا يعول على إشارته هنا وإن قالوا : إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها ، واشترطوا أيضا أن يوجد الإحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقذوف سقط الحد ولو أسلم بعد ، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراما أو صار معتوها أو أخرس وبقي ذلك لم يحد كما في كافي الحاكم ، واشترطوا أيضا أن لا يموت قبل أن يحد القاذف لأن الحد لا يورث ، وأن لا يكون المقذوف ولد القاذف أو ولد ولده فلا يحد من قذف أحدهما إلى غير ذلك مما ستعلم بعضه إن شاء الله تعالى . ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف ، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالغا - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلا - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بمحرم - ناطقا - فلا يحد الأخرس لعدم التصريح بالزنا ، وصرح بهذا ابن الشلبي عن النهاية - طائعا - فلا يحد المكره - قاذفا في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغي ، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك ، ويحتمل أن يعد من الشروط كونه عالما بالحرمة حقيقة أو حكما بأن يكون ناشئا في دار الإسلام ، لكن في كافي الحاكم حربي دخل دار الإسلام بأمان فقذف مسلما يحد في قوله الأخير وهو قول صاحبيه ، وظاهره أنه يحد ولو كان قذفه في فور دخوله ، ولعل وجهه أن الزنا حرام في كل ملة فيحرم القذف به أيضا فلا يصدق بالجهل ، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بأي لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء ، وألحقوا به بعض ألفاظ ثبت الحد بها بالأثر والإجماع فيحد بقوله : زنيت أو زاني بياء ساكنة وكذا يا زانئ بهمزة مضمومة عند أبي حنيفة . وأبي يوسف خلافا لمحمد فلا يحد بذلك عنده لأنه حقيقة عنده في الصعود . وتعقب بأن ذلك إنما يفهم منه إذا ذكر مقرونا بمحل الصعود ، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصعود في حالة الغضب والسباب يكون قذفا ، فقد جزم في المبسوط بالحد فيما إذا قال : زنأت في الجبل أو على الجبل في حالة الغضب ولو قال لامرأة : يا زاني حد اتفاقا ، وعلله في الجوهرة بأن الأصل في الكلام التذكير ، ولو قال للرجل : يا زانية لا يحد عند الإمام . وأبي يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة ، وقال محمد : يحد لأن الهاء تدخل للمبالغة كما في علامة . وأجيب بأن كونها للمبالغة مجاز بل هي لما عهد لها من التأنيث ولو كانت في ذلك حقيقة فالحد لا يجب للشك ، ويحد بقوله : أنت أزنى من فلان أو مني على ما في الظهيرية وهو الظاهر ، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس ، وعلله في الجوهرة بأن معناه أنت أقدر على الزنا ، وفي الفتح بأن أفعل في مثله يستعمل للترجيح في العلم فكأنه قال : أنت أعلم بالزنا ، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد ، وفي الخانية في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد ، وفي أنت أزنى مني لا حد ، ولا يخفى أن التفرقة غير ظاهرة ، وقد يقال : إن قوله : أنت أزنى من فلان فيه نسبة فلان إلى الزنا وتشريك المخاطب معه في ذلك بخلاف أنت أزنى مني لأن فيه نسبة نفسه

إلى الزنا وذلك غير قذف فلا يكون قذفا للمخاطب لأنه تشريك له فيما ليس بقذف ، وبعد بلست لأبيك لما فيه من نسبة الزنا إلى الأم ولما جاء في الاثر عن ابن مسعود لاحد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل من أبيه ، وقيد بكونه في حالة الغضب إذ هو في حالة الرضا يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له ، وذكر أن مقتضى القياس أن لاحد به مطلقا لجواز أن ينفي النسب من أبيه من غير أن تكون الأم زانية من كل وجه بان تكون موطوأة بشبهة ولدت في عدة الواطىء لكن ترك ذلك للاثر ، ولاحد بالتعريض كأن يقول ما أنا بزان أوليست أمي زانية وبه قال الشافعي . وسفيان الثوري . وابن شبرمة والحسن بن صالح وهو الرواية المشهورة عن أحمد ، وقال مالك . وهو رواية عن أحمد يحد بالتعريض لما روى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان : عمر رضي الله تعالى عنه يضرب الحد بالتعريض ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه جلد رجلا بالتعريض ، ولأنه إذا عرف المراد بدليله من القرينة صار كالصريح ، وللجماعة أن الشارع لم يعتبر مثله فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وأباح التعريض فقال سبحانه :(ولا تواعدوهن سرا) وقال تعالى : (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم) فاذا ثبت من الشرع عدم اتحاد حكمها في غير الحد لم يجز أن يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في درئه ، وهو أولى من الاستدلال بانه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال : يارسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود يعرض بنفسه لأن الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع ذلك ، ولاحد بوطئك فلان وطأ حراما أو جامعك حراما أو فجرت بفلانة أو يا حرام زاده أو اذهب فقل لفلان : إنك زان فذهب الرسول فقال له ذلك عنه بان قال : فلان يقول إنك زان لاإذا قال له : إنك زان فانه يحد الرسول حينئذ ، واستيفاء مافيه حد وما لا حد فيه في كتب الفقه ، وقولنا في كذا حد على إرادة إذا تحقق الشرط المفهوم من قوله سبحانه : (ثم لم يأتوا) الخ ، واشترط الاتيان باربعة شهداء تشديدا على القاذف ويشترط كونهم رجالا لما صرحوا به من أنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود وظاهر إتيان التاء في العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك ، ولا يشترط فيهم العدالة ليلزم من عدم الاتيان باربعة شهداء عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى باربعة فساق فشهدوا أن الأمر كما قال درئ الحد عن القاذف والمقذوف والشهود ، ووجه ذلك أن في الفاسق نوع قصور وإن كان من أهل الأداء والتحمل ولذا لو قضى بشهادته نفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فيسقط الحد عنهم وعن القاذف وكذا عن المقذوف لاشتراط العدالة في الثبوت ، ولو كانوا عميانا أو عبيدا أو محدودين في قذف فانهم يحدون للقذف دون المشهود عليه لعدم أهلية الشهادة فيهم كما قيل •

والظاهر أن القاذف يحد أيضا لأن الشهود إذا حدوا مع أنهم انما تكلموا على وجه الشهادة دون القذف فحد القاذف أولى ، والظاهر أن المراد ثم لم يأتوا باربعة شهداء يشهدون على من رمى بانه زنى ، والمتبادر أن يكون ذلك عن معاينة لكن قال في الفتح : لو شهد رجلان أو رجل وامرأتان على اقرار المقذوف بالزنا يدرأ عن القاذف الحد وكذا عن الثلاثة اى الرجل والمرأتين لأن الثابت بالبينة كالثابت فكأنا سمعنا اقراره بالزنا انتهى •

وأنت تعلم أن البينة على الاقرار لاتعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكرا فقد رجع بالانكار عن الاقرار وهو موجب لدرء الحد فتلغو البينة ، وإن أقر بشرطه لاتسمع فانها إنما تسمع مع الاقرار فسبع

مواضع ليس هذا الموضع منها ، ويشترط اجتماع شهود الزنا فى مجلس الحاكم بأن يأتوا اليه مجتمعين أو فرادى ويجتمعوا فيه ويقوموا منهم إلى الحاكم واحد بعد واحد فإن لم يأتوا كذلك بأن أتوا متفرقين أو اجتمعوا خارج مجلس الحاكم ودخلوا واحداً بعد واحد لم تعتبر شهادتهم وحدوا حد القذف •

والظاهر أنه يجوز أن يكون أحد الشهود زوج المقذوفة لاندراجه فى (أربعة شهداء) وبه قال أبو حنيفة. وأصحابه وروى ذلك عن الحسن . والشعبي . وقال مالك . والشافعى : يلاعن الزوج ويحد الثلاثة ، وروى مثله عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وظاهر الآية أنه إذا لم يأت القاذف بتمام العدة بأن أتى باثنين أو ثلاثة منها جلد وحده ولا يجلد الشاهد إلا أن المأثور جلده ، فقد روى أنه شهد على المغيرة بالزنا شبل بن معبد البجلى . وأبو بكرة . وأخوه نافع وتوقف زياد فحد الثلاثة عمر رضى الله تعالى عنه بمحضر من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه وعمهم. وفى كلمة (ثم) إشعار بجواز تأخير الاتيان بالشهود كما أن فى كلمة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرره •

وفى غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا عجز عن الشهود للحال واستأجل لاحضارهم زاعماً أنهم فى المصر يؤجل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فإن عجز حد ولا يكفل ليذهب لطلبهم بل يحبس ويقال: ابعث اليهم من يحضرهم عند الامام . وأبى يوسف فى أحد قوليه لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقذوف بتأخير دفع العار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قليل لايتضرر به ؛ وفى قول أبى يوسف الآخر وهو قول محمد يكفل أى بالنفس إلى ثلاثة أيام •

وكان أبو بكر الرازى يقول : مراد أبى حنيفة أن الحاكم لايجبره على اعطاء الكفيل فأما إذا سمحت نفسه به فلا بأس لأن تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل بالنفس إنما يطالب بهذا القدر ، وذكر ابن رستم عن محمد أنه إذا لم يكن له من يأتى بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والامر فى قوله سبحانه (فاجلدوهم) لولاة الأمر ونوابهم •

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقذوف وبه قال ابن أبى ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والاوزاعى . والشافعى : لايحد إلا بمطالبته . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه يقذفه فيحده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقذوف كذا قال أبو حيان . وللمقذوف المطالبة وإن كان آمراً للقاذف بقذفه لأن الإذن بالأمر لايسقط الحد كما نقل الحصكفى ذلك عن شرح التكملة ثم لايخفى أن القول بأن القاذف لايحد إلا بمطالبة المقذوف ظاهر فى أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لاتبطل الشهادة على مايوجبه بالتقادم . ومنها أنه لاينفعه الرجوع عن الاقرار بموجبه . ومنها أنه يقام على المستأمن وإنما يؤاخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد . ومنها أنه يقدم استيفاؤه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقيمه القاضى بعلمه اذا علمه فى أيام قضائه ولذا لو قذف بحضرته يحده •

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إنما يتعين نائباً فى استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاؤه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لاينقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه يتنصف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقاله عز وجل ، وذكر ابن الهمام أنه لاخلاف في أن فيه حق الله تعالى وحق العبد إلا أن الشافعي مال إلى تغليب حق العبد باعتبار حاجته وغنى الحق سبحانه وتعالى ونحن صرنا إلى تغليب حق الله تعالى لأن ما للعبد من الحقوق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد موجبا لتغليب حق الله تعالى لا مهدرا ولا كذلك عكسه أي لو غلب حق العبد لزم أن لا يستوفى حق الله عز وجل إلا بأن يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز إلا بدليل ينصبه الشرع على انابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت هو استنابة الامام حتى كان هو الذي يستوفيه كسائر الحدود التي هي حقه سبحانه وتعالى . ويتفرع على الخلاف أن من ثبت أنه قذف فمات قبل اقامة الحد على القاذف لايورث عنه اقامة الحد عندنا اذ الارث يجري في حقوق العباد بشرط كونها مالا أو ما يتصل بالمال (١) أو ما ينقلب اليه (٢) وتورث عنده ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته الا أن يقول المقذوف : لم يقذفني أو كذب شهودي وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المقذوف ، وقال زين الدين : أن المقذوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فاذا عاد وطلب يقيمه ويلغو العفو ، وعند الشافعي يصح العفو وعن أبي يوسف مثله ، وكان المراد أنه اذا عفا سقط الحد ولا ينفع العود إلى المطالبة وأنه لايجوز الاعتياض عنه عندنا وبه قال مالك ، وعنده يجوز وهو قول أحمد وأنه يجري فيه التداخل عندنا لاعنده وبقولنا قال مالك . والثوري . والشعبي . والنخعي . والزهري . وقتادة . وطاوس . وحماد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوطا فقذف آخر فانه يتم الأول ولاشيء للثاني ه

وكذا اذا قذف واحداً مرات أو جماعة بكلمة مثل أنتم زناة أو بكلمات مثل أنت يازيد زان وأنت ياعمرو زان وأنت يابشر زان في يوم أو أيام يحد حداً واحداً إذا لم يتخلل حد بين القذفين ه

ووافقنا الشافعي في الحد الواحد القاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفي الظهيرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ، والاصل فيه ماروى أن أبا بكرة لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت كان يقول بعد ذلك في المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضي الله تعالى عنه أن يحده ثانيا فمنعه علي كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعا اه ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانيا بالزنا الاول أو أطلق لحمل اطلاقه على الاول لأن المحدود بالقذف يكرر كلامه لاظهار صدقه فيما حد به كما فعل أبو بكرة فانه لم يرد أن المغيرة لزان أنه زان غير الزنا الأول ، أما إذا قذفه بعد الحد بزنا آخر فانه يحد به كما في الفتح ه

وذكر صدر الاسلام أبو اليسر في مبسوطه الصحيح أن الغالب في هذا الحد حق العبد كما قال الشافعي لأن أكثر الاحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص ، وقد نص محمد في الأصل على أن حد القذف كالقصاص حق العبد ، وتفويضه إلى الامام لأن كل أحد لايهتدي إلى إقامته ولأنه ربما يريد المقذوف موته لحنقه فيقع متلفا ، وإنما لايورث لأنه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلته فهو كخيار الشرط وحق الشفعة بخلاف القصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضا هو في معنى ملك العين لأن من له القصاص يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه القصاص كالملك لمن له القصاص فيملكه

---

(١) كالكفالة (٢) كالقصاص

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لايصح عفوه لأنه متعنت فيه لأنه رضا بالعار والرضا بالعار عار ولا يخفى ما في ذلك من الأبحاث •

والشافعي يستدل بالآية لعدم التداخل فان مقتضاها ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر بتكرره . ويجاب بأن الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيداً لما اقتضته الآية من التكرر عند التكرر بالتكرر الواقع من بعد الحد الأول بل هذا ضرورى لظهور أن المخاطبين بالاقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحكام ولا يتعلق بهم هذا الخطاب إلا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل الآية إيجاب الحد إذا ثبت عندهم السبب وهو الرمى وهو أعم من كونه بوصف الكثرة أو القلة فاذا ثبت وقوعه منه كثيراً كان موجبا للجلد ثمانين ليس غير فاذا جلد ذلك وقع الامتثال ، ثم هو عليه الرحمة ترك مقتضى التكرر بالتكرر فيما إذا قذف واحداً مرة ثم قذفه ثانيا بذلك الزنا فانه لايحد مرتين عنده أيضا ، وكذا في حد الزنا والشرب فانه اذا زنى ألف مرة أو شرب كذلك لايحد الا مرة ، فالحق أن استدلاله بالآية لايخلص فانه ما لجئ الى ترك مثلها من آية أخرى وهى آية حد الزنا فيعود الى أن هذا حق آدمى بخلاف الزنا فكان المبنى هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضى أن الغالب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبر •

ثم الظاهر أن الرمى المراد في الآية لايتوقف على حضور المرمى وخطابه فقذف المحصن حاضراً أو غائبا له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلا عن المضمرات واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالحضور حده ﷺ أهل الافك مع أنه لم يشافه أحد منهم به من نزهها الله تعالى عنه ، وما في حاوى الزاهدى سمع من أناس كثيرة أن فلانا يزنى بفلانة فتكلم بما سمعه منهم مع آخر في غيبة فلان لايجب حد القذف لأنه غيبة لارمى وقذف بالزنا لأن الرمى والقذف به إنما يكون بالخطاب كقوله : يازانى يازانية ضعيف لا يعول عليه •

والظاهر أيضا أنه لافرق بين رمى الحى ورمى الميت فاذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفا ويحد عند تحقق الشرط لا لو قال : جدك زان فانه لاحد عليه لما في الظهيرية من أنه لايدرى أى جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفا ما لم يعين محصنا . ويطالب بحد القذف للميت من يقع القدح في نسبه بالقذف وهو الوالد وإن علا والولد وإن سفل ، ولا يطالبان عن غائب خلافا لابن أبي ليلى لعدم اليأس عن مطالبته ولأنه يجوز أن يصدق القاذف ، وولد البنت كولد الابن في هذا الفصل خلافا لما روى عن محمد ، وتثبت المطالبة للمحروم عن الميراث بقتل أو رق أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطالب مولاه بقذف أمه الحرة التى قذفها في حال موتها ، وعند زفر اذا كان الولد عبداً أو كافراً لاحق له فيها مطلقا ، وتثبت للابعد مع وجود الاقرب فيطالب ولد الولد مع وجود الولد خلافا لزفر ، ولو عفا بعضهم كان لغيره المطالبة لأنه لدفع العار عن نفسه ، والأم كالأب تطالب بحد قذف ولدها لا لأم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجده وإن علا بقذف أمه وهو قول الشافعى . وأحمد رواية عن مالك ، والمشهور عنه أن للابن أن يطالب الأب بقذف الام فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر لعموم الآية أو اطلاقها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من اقامته قرابة الولاد •

وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) مانع من اقامة الولد الحد على أبيه ولافائدة للمطالبة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه ﷺ قال « لايقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده » وأجمعوا على أنه لايقتص

منه بقتل ولده ولاشك أن اهدار جنايته على نفس الولد توجب اهدارها فى عرضه بطريق الاولى مع أن القصاص متيقن سببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيهما ، ولاحق لأخى الميت وعمه وعمته وخاله وخالته فى المطالبة بحد قذفه *

وعند الشافعى . ومالك عليهما الرحمة تثبت المطالبة لكل وارث وهو رواية غريبة عن محمد ، وللشافعية فيمن يرثه ثلاثة أوجه ، الأول جميع الورثة . والثانى غير الوارث بالزوجية . والثالث ذكور العصبات لاغير . والظاهر أن مطالبة من له المطالبة بالحد غير واجبة عليه بل فى التاتارخانية وحسن أن لايرفع القاذف الى القاضى ولايطالب بالحد . وحسن من الامام أن يقول للمطالب أعرض عنه ودعه اهـ *

وكأنه لافرق فى هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . ومانقل فى القنية من أن المقذوف اذا كان غير عفيف فى السرله مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لايخفى . وظاهر الآية أنه لافرق بين أن يكون الرامى حرا وان يكون عبدا فيجلد كل منهما اذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والأوزاعى . وجمهور الأئمة على أن العبد ينصف له الحد لما علمت أول السورة . واذا أريد اقامة الحد على القاذف لايجرد من ثيابه الافى قول مالك لأن سببه وهو النسبة الى الزنا كذبا غير مقطوع به لجواز كونه صادقا غير أنه عاجز عن البيان *

نعم ينزع عنه الفرو والثوب المحشو لانهما يمنعان من وصول الألم اليه كذا فى عامة الكتب ، ومقتضاه أنه لوكان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لاينزع . والظاهر كما فى الفتح أنه لو كان هذا الثوب فوق قميص نزع لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريبا من ذلك ويمنع ايصال الألم و كيف لاوالضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبوزرعة . وعبدالله بن مسلم (بأربعة) بالتنوين فشهداء بدل أوصفة . وقيل حال أو تمييز وليس بذاك . وهى قراءة فصيحة ورجحها ابن جنى على قراءة الجمهور بناء على اطلاق قولهم : انه اذا اجتمع اسم العدد والصفة كان الاتباع أجود من الاضافة *

وتعقب بأن ذاك إذا لم تجر الصفة مجرى الاسماء فى مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى فحكمها حكمها فى العدد وغيره غاية ما فى الباب أنه يجوز فيها الابدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحضة الاسمية و (شهداء) من ذلك القبيل ـ فاربعة شهداء ـ بالاضافة أفصح من (أربعة شهداء) بالتنوين والاتباع ، وقال ابن عطية : وسيبويه يرى أن تنوين العدد وترك إضافته إنما يجوز فى الشعر انتهى ، وكأنه أراد الطعن فى هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيبويه إنما يرى ذلك فى العدد الذى بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذى بعده صفة فانه على التفصيل الذى ذكر كما قال أبو حيان *

وقوله سبحانه ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ أى مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدوا) داخل فى حكمه تتمة له كأنه قيل : فاجلدوهم وردوا شهادتهم أى فاجمعوا لهم الجلد والرد ، ورد شهادتهم عند الامام أبى حنيفة عليه الرحمة معلق باستيفاء الجلد فلو شهدوا قبل الجلد أو قبل تمام استيفائه قبلت شهادتهم ، وقيل : ترد إذا ضربوا سوطا ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم الأكثر ، ومن الغريب ما روى ابن الهمام عن مالك أنه مع قوله : إن للابن أن يطالب بحد والده إذا قذف أمه قال : إنه إذا حد الأب سقطت عدالة الابن

لمباشرته سبب عقوبة أبيه أي وكذا عدالة الأب وهذا ظاهر ، وقوله تعالى ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٤ ﴾ كلام مستأنف مبين لسوء حالهم في حكم الله عز وجل ، وما في اسم الاشارة من معنى البعد للايذان ببعد منزلتهم في الشر والفساد أي أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود الكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لاطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم مما أشرنا اليه أنهم فسقة عند الشرع الحاكم بالظاهر لأنهم كذلك في نفس الأمر وعند الله عز وجل العالم بالسرائر لاحتمال صدقهم مع عجزهم عن الاتيان بالشهداء كما لا يخفى ، وصرح بهذا بعض المفسرين .

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفي علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهر ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم هتكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع في الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض مما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتكه مصلحة فكانوا فسقة غير ممتثلين أمره عز وجل ، ولا يخفى حسن حمل الآية على هذا المعنى وهو أوفق لما ذكره الحصكفي في شرح الملتقى نقلا عن النجم الغزي من أن الرمي بالزنا من الكبائر وإن كان الرامي صادقا ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يحد به بل يعزر ولو غير محصن ، وشرط الفقهاء الاحصان إنما هو لوجوب الحد لا لكونه كبيرة ، وقد روى الطبراني عن واثلة عن النبي ﷺ أنه قال « من قذف ذميا حد له يوم القيامة بسياط من نار » وهذه مسئلة مختلف فيها ، ففي شرح جمع الجوامع للعلامة المحلي قال الحليمي : قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لأن الايذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فمباح ، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب انتهى ، وظاهر ما نقل عن ابن عبد السلام نفي إيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضا لشيوع توجه النفي إلى القيد في مثله ، وإن قلنا : إنه هنا لنفي القيد والمقيد فهو ظاهر كما قال الزركشي فيما إذا كان صادقا لا فيما إذا كان كاذبا لجرأته على الله تعالى جل شأنه فهو كبيرة وإن كان في الخلوة ، ولعل ما ذكره من وجوب جرح الشاهد بالزنا إذا علم مقيد بما إذا قدر على الاتيان بالشهود ، والاولى عندي فيما إذا كان الضرر في قبول شهادته عليه يسيرا عدم الجرح بذلك وإن قدر على إثباته ، وما ذكره في جرح الراوي لا يتم فيما أرى على رأي من يعتبر الجرح المجرد عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمي منه ما هو كفر كرمي عائشة رضي الله تعالى عنها سواء كان جهراً أو سراً وسواء كان بخصوص الذي برأها الله تعالى منه أو بغيره وكذا رمي سائر أمهات المؤمنين رضي الله تعالى عنهن وكذا القول في مريم عليها السلام ، ومنه ما هو كبيرة دون الكفر ومثاله ظاهر ، ومنه ما هو صغيرة كرمي المملوكة والصغيرة ، ومنه ما هو واجب كرمي شاهد على مسلم معصوم الدم بما يكون سببا لقتله لو قبلت شهادته وعلم كونها زوراً وتعين ذلك لرد شهادته وصيانة ذلك المسلم من القتل ولو كان رميه مع إقامة البينة عليه بالزنا موجبا لرجمه ، ومنه ما هو سنة كرمي ترتبت عليه مصلحة دون مصلحة الرمي الواجب ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أي رجعوا عما قالوا وندموا

على ما تكلموا استثناء من الفاسقين كما صرح به أكثر الاصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه فى الحقيقة (أولئك) وسيأتى إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : ﴿ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ لتهويل المتوب عنه أى من بعد ما اقترفوا ذلك الذنب العظيم الهائل . وقوله تعالى ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال بمن رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقى حيا فان كان قد مات فلعل الاستغفار له يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل فى نظير المسئلة . فان كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصمهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يغنى عنه الاستغفار لمن رموه . والجمع بين الاستحلال من أولئك المخاصمين والاستغفار المرميين أولى ولم أر من تعرض لذلك ه

وكون الاستثناء من الجملة الاخيرة مذهب الحنفية فعندهم لا تقبل شهادة المحدود فى قذف وإن تاب وأصلح لكن قالوا : إن حد الكافر ثم أسلم قبلت شهادته وإن لم تكن تقبل قبل على أهل الذمة ، ووجهه أن النص موجب لرد شهادته الناشئة عن أهليته الثابتة له عند القذف ولذا قيل (ولا تقبلوا لهم شهادة) دون ولا تقبلوا شهادتهم أى ولا تقبلوا منهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمى والشهادة التى كانت حاصلة للكافر عند الرمى هى الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التى اعتبرت بعد الاسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الاسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد فى قذف ثم أعتق فانه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلزم كون تتميم حده برد شهادته التى تجددت له ؛ وقد طالب الفرق بينه وبين من زنى فى دار الحرب ثم خرج إلى دار الاسلام فانه لا يحد حيث توقف حكم الموجب فى العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف فى الزنا فى دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الاسلام ه

وأجيب بأن الزنا فى دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الامام فلم يكن الامام مخاطبا باقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلو حد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا فى الحد المطلوب درؤه ، وأما قذف العبد فوجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تمامه فى الحال فيتوقف تتميمه على حدوث ذلك بعد العتق كذا قيل ، وقال فى المبسوط فى الفرق بين الكافر إذا أسلم بعد الحد والعبد إذا اعتق بعده : إن الكافر استفاد بالاسلام عدالة لم تكن موجودة له عند اقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فانه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة باقامة الحد ، ثم لا فرق فى العبد بين أن يكون حد ثم أعتق وبين أن يكون أعتق ثم حد حيث لم تقبل شهادته فى الصورتين ، وأما الكافر فانه لو قذف محصنا ثم أسلم ثم حد لا تقبل شهادته ، ومقتضى الآية عدم قبول كل شهادة للمحدود حادثة كانت أو قديمة لأن (شهادة) نكرة وهى واقعة فى حيز النهى فتفيد العموم كالنكرة الواقعة فى حيز النفى ، وهذا يعكر على ما مر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا اسلم . وأجاب العلامة ابن الهمام بأن التكليف بما فى الوسع وقد كلف الحكام برد شهادته فالامتثال إنما يتحقق برد شهادة قائمة فحيث ردت تحقق الامتثال وتم وقد حدثت أخرى فلو ردت كانت غير مقتضى إذ الموجب أخذ مقتضاه وللبحث فيه مجال ، ومقتضى العموم أيضا عدم قبول شهادة المحدود فى الديانات وغيرها وهى رواية المنتقى ، وفى رواية أخرى أنها تقبل فى الديانات وكأنهم اعتبروها رواية وخبرا لا شهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحدودين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتفى به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوي . والحاصل أن الآية تدل على وجوب رد شهادة المحدود على الحكام بمعنى أنه إذا شهد عندهم على حكم وجب عليهم رد شهادته ويندرج في ذلك شهادته في النكاح لأنه يشهد عندهم إذا وقع التجاحد فلا يعكر على العموم اعتبار حضوره مجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعي إلى قبول شهادة المحدود إذا تاب، والمراد بتوبته أن يكذب نفسه في قذفه ، ومبنى الخلاف على المشهور الخلاف فيما إذا جاء استثناء بعد جمل مقترنة بالواو هل ينصرف للجملة الاخيرة أو إلى الكل أو هناك تفصيل فالذي ذهب اليه أصحاب الشافعي انصرافه إلى الكل ، والذي ذهب اليه أصحاب أبي حنيفة انصرافه للجملة الاخيرة ، وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجملة الثانية اضرابا عن الاولى ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى فالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام، الأول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بني تميم والنحاة البصريون الا البغاددة إذ الجملة الأولى أمر والثانية خبر ، الثاني أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما كما لو قال: أكرم بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال إذ هما أمران، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتركا حكما لا اسما كما لو قال: سلم على بني تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال، الرابع أن يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا حكما ولا يشترك الحكمان في غرض من الاغراض كما لو قال: سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجملة الثانية اضرابا عن الاولى بأن كان بين الجملتين نوع تعلق فالاستثناء ينصرف إلى الكل وذلك على أربعة أقسام أيضا، الاول أن يتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال لاشتراكهما في غرض الاعظام، الثاني أن يتحد الجملتان نوعا ويختلفا حكما واسم الاولى مضمر في الثانية كما لو قال: أكرم بني تميم واستأجرهم الا الطوال، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال: أكرم بني تميم وربيعة الا الطوال، الرابع أن يختلف نوع الجمل إلا أنه قد أضمر في الاخيرة ما تقدم أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا وجمل آية الرمي التي نحن فيها من ذلك حيث قيل: إن جملها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) أمر وقوله سبحانه (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) نهي وقوله جل وعلا (وأولئك هم الفاسقون) خبر وهي داخلة أيضا تحت القسم الأول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة أيضا تحت القسم الثاني من جهة اضمار الاسم المتقدم فيها، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي . وجماعة إلى الوقف، وقال الآمدي: المختار أنه مهما ظهر كون الواو للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما في القسم الاول من الاقسام الثانية لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف او الابتداء كما في باقي الاقسام السبعة فالواجب الوقف، وذكر حجج المذاهب بما لها وعليها في الاحكام، وفي التلويح وغيره أنه لا خلاف في جواز رجوع الاستثناء إلى الكل

وإنما الخلاف في الاظهر وفيه نظر فإن بعض حجج القائلين برجوعه إلى الجملة الاخيرة قد استدل بما يدل على عدم جواز رجوعه للجميع ، قال القلانسي: إن نصب مابعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ماذهب اليه أكابر البصريين فلو قيل برجوعه إلى الجميع لكان مابعد الامنتصبا بالافعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لايجوز لأنه بتقدير مضادة احدهما للآخر في العمل يلزم أن يكون المعمول الواحد مرفوعا منصوباً معا وهو محال ولأنه إن كان كل منهمامستقلافي العمل لزم عدم استقلاله ضرورة أنه لامعنى لكون كل مستقلا إلا أن الحكم ثبت به دون غيره وإن لم يكن كل منهما مستقلا لزم خلاف المفروض، وإن كان المستقل البعض دون البعض لزم الترجيح بلا مرجح، ووجه دلالته وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجميع ظاهر وكما اختلف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه ففي شرح اللمع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجميع خطأ للزوم تعدد العامل في معمول واحد إلا على القول بأن العامل إلا أو تمام الكلام .

وقال أبو حيان : لم أر من تكلم على هذه المسألة من النحاة غير المهاباذي . وابن مالك فاختار ابن مالك عود الاستثناء إلى الجمل كلها كالشرط، واختار المهاباذي عوده إلى الجملة الأخيرة، وقال الولي بن العراقي: لم يطلق ابن مالك عوده إلى الجمل كلها بل استثنى من ذلك ما اذا اختلف العامل والمعمول كقولك: اكس الفقراء وأطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدعا فقال في هذه الصورة :انه يعود إلى الاخير خاصة ، ونقل عن أبي على الفارسي القول برجوعه إلى الأخيرة مطلقا وهذا كقول الحنفية في المشهور، والحق أنهم إنما يقولون برجوعه إلى الأخيرة فقط إذا تجرد الكلام عن دليل رجوعه إلى الكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في المحاربين (أن يقتلوا أو يصلبوا) إلى قوله سبحانه :(إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) فإن قوله تعالى : (من قبل أن تقدروا عليهم) يقتضي رجوعه إلى الكل فانه لو عاد إلى الأخيرة أعني قوله سبحانه : (ولهم عذاب عظيم) لم يبق للتقييد بذلك فائدة للعلم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة (من قبل) الخ إلا سقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حمل قول الشافعية بأن يقال : إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى الكل إذا لم يكن دليل يقتضي رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الاوليين وردتا جزاء لأنهما أخرجتا بلفظ الطلب مخاطبا بهما الأئمة ولايضر اختلافهما أمرا ونهيا والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ، ووجه الدفع أنهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلذا استحقوا العقوبة وحيث كانت مستأنفة توجه الاستثناء اليها .

ونقل عن الشافعي أنه جعل (ولاتقبلوا) استئنافا منقطعا عن الجملة السابقة وأبي أن يكون من تتمة الحد لأنه لامناسبة بين الجلد وعدم قبول الشهادة وجعل الاستثناء مصروفا اليه بجعل من تاب مستثنى من ضمير (لهم) ويكون قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) اعتراضا جاريا مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة غير منقطع عما قبله ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ولا تعلق للاستثناء به، وآثر ذلك ابن الحاجب في أماليه حيث قال : إن الاستثناء لايرجع إلى الكل أما الجلد فبالاتفاق ، وأما قوله تعالى :(وأولئك هم الفاسقون)

فلأنه إنما جيء به لتقرير منع الشهادة فطريق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها . وتعقب بأن استئناف (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردها ومناسبته للجلد ظاهرة لأن كلا منهما مؤلم زاجر عن ارتكاب جريمة الرمي وكم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم برد شهادته ، وربما يقال : إن رد الشهادة قطع للآلة الجانية معنى وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرقة ، ومن أنصف رأى مناسبته للجلد أتم من مناسبة التغريب له لأن التغريب ربما يكون سببا لزيادة الوقوع في الزنا لقلة من يراقب ويستحي منه في الغربة وقد تضطر المرأة إذا غربت إلى ما يسد رمقها فتسلم نفسها لتحصيل ذلك ، وأيضا الجلد فعل يلزم على الإمام فعله والرد المراد من عدم القبول كذلك وقد خوطب بكلتا الجملتين الانشائيتين لفظا ومعنى الأئمة وبهذا يقوى أمر المناسبة .

واعترض الزيلعي على القول بأن جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا يجوز أن يكون رد شهادته لفسقه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) لا الرد وعلة الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يجعل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية مجرى التعليل لما قبلها معطوفة عليه لما قال غير واحد من أن العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل إنما تذكر بالفاء ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على ما أشير إليه سابقا من أنها علة لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، وانتصر للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب بأنه إذا جعلت الجملة تعليلا للرد يتم ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاقبة بالواو لوجوب زوال الحكم بزوال العلة ، ولا أظنه يدفع إلا بالتزام أنها ليست للتعليل .

وقال بعضهم : لا انقطاع بين الجمل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذهبه أن الرجوع إلى الكل قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والمانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قيل الإجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما إليه القاضي البيضاوي من أن الاستسلام للجلد من تتمة التوبة فكيف يعود إليه ، ولا يمكن أن يقال : ان عدم قبول الشهادة والتفسيق من تتمتها أيضا كما لا يخفى ، وقيل يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لأن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحوا) ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طلب العفو من الإصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الإصلاح إذ العفو فعل المقذوف وهذا الإصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى الكل كما هو أصله المشهور .

وقال الزمخشري : الذي يقتضيه ظاهر الآية ونظمها أن يكون الجمل الثلاث بمجموعهن جزاء الشرط ، والمعنى ومن قذف فاجمعوا لهم بين الأجزية الثلاثة إلا الذين تابوا منهم فيعودون غير مجلودين ولا مردودي الشهادة ولا مفسقين ، قال في الكشف : وهذا جار على أصل الشافعي من أن الاستثناء يرجع إلى الكل وانضم إليه ههنا أن الجمل دخلت في حيز الشرط فصرن كالمفردات ، وتعقب القول بدخول قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزاء بأن دليل عدم المشاركة في الشرط يقتضي عدم الدخول فإنه جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة لافراد الكاف في (أولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أي الذين يرمون الخ أو مستأنف لحكاية حال

الرامين عند الشرع ، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشاء وعكسه لاختلاف الاغراض شائعان فى الكلام وأن افراد كاف الخطاب مع الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كقوله تعالى : (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) على أن التحقيق (إن الذين يرمون) منصوب بفعل محذوف أى إجلدوا الذين الخ فهو أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمانع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن (الذين) مبتدأ فلا بد فى الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف عن الانشائية عند الاكثر وحينئذ يصح عطف (أولئك هم الفاسقون) عليه، وقال الزمخشرى بمعنى (أولئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجملة الأخيرة فى حيز الجزاء وجميع ماذكروه إنما يفيد الصحة لا الظهور •

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييل لبيان سوء حال الرامين فى حكم الله تعالى وحينئذ عود الاستثناف اليه ظاهر ،لايقال ،إن ذلك ينفى الفائدة لأنه معلوم شرعا أن التوبة تزيل الفسق من غير هذه الآية لأنا نقول: لا شبهة فى أن العلم بذلك من طريق السمع وقد ذكر الدال عليه منه وكون آية أخرى تفيده لا يضر القطع بأن طريق القرآن لكرار الدوال خصوصا إذا كان التأكيد مطلوبا، هذا والى ما ذهب اليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحدود فى القذف إذا تاب ذهب الحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب ،وسعيد بن جبير، وقد روى ذلك عن كل الجلال السيوطى فى الدر المنثور وإلى ماذهب اليه الشافعى من قبول شهادته ذهب مالك وأحمد ،وروى ذلك عن عمر بن عبدالعزيز ، وطاوس ، ومجاهد ، والشعبى ، والزهرى ، ومحارب وشريح ، ومعاوية بن قرة ، وعكرمة ، وسعيد بن جبير على ما ذكره الطيبى وعد ابن جبير من القائلين كقول الشافعى يخالفه ما سمعت آنفا ،وعد ابن الهمام شريحا ممن قال كقول أبى حنيفة وعن ابن عباس روايتان ، وفى صحيح البخارى جلد عمر رضى الله تعالى عنه أبابكرة ، وشبل بن معبد، ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم ، وقال من تاب قبلت شهادته، ومن تتبع تحقق أن أكثر الفقهاء قائلون كقول الشافعى عليه الرحمة ودعوى إجماع فقهاء التابعين عليه غير صحيحة كما لا يخفى والله تعالى أعلم، ووجه التعليل المستفاد من قوله تعالى (فإنّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ •) على القولين ظاهر لكن قيل إنه على قول أبى حنيفة أظهر وهو تعليل لما يفيده الاستثناء ولا محل من الاعراب، وجوز أبو البقاء كون (الذين) مبتدأ وهذه الجملة خبره والرابط محذوف أى لهم •

واختار الجمهور الاستئناف والاستثناء هو على ماذهب اليه أصحابنا منقطع، وبينه أبو زيد الدبوسى فى التقويم بما حاصله أن المستثنى وإن دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقا . وتعقبه العلامة الثانى بانه انما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع ،وبينه فخر الاسلام بأن المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة ، وهذامبنى على أنه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل ، وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لأن التائب ليس بمخرج عن كان فاسقا فى الزمان الماضى •

واعترض بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليه بقوله تعالى (وأولئك) ولاشك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم

وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على أن زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة فى المستثنى أظهر، وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالاطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الآية •

وأجيب بأن الفاسقين ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى أو من قام به الفسق فى الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشارع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة . ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثانى أو الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه فى الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق •

ولا يخفى أن منع عدم دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى الآخر غير موجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة، وكفى به مخصصا اهـ. وفيه أن الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبى ﷺ فالحكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام فيتم الاستدلال •

وأجيب عن هذا بأن المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح وهو كما ترى . وفى قوله: ومن شرط الاستثناء المتصل الخ بحث يعلم مما سيأتى ان شاء الله تعالى قريبا، وقال العلامة: الظاهر كون الاستثناء متصلا أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانه غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له وكأنه أرادانهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم فى الصدر بقرينة الجملة الاسمية •

وذكر بعض الافاضل فى توجيه كونه متصلا أن دخول المستثنى فى المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له فى الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فهنا (الذين يرمون) شامل للتائبين منهم فلا يضر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين وأن التوبة تنافى ثبوت الفسق كما إذا لم يدخل زيد فى الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثل انطلق القوم الا زيدا •

والحاصل أنه يكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال: خالق الله تعالى كل شئ الا ذاته سبحانه وصفاته العلى، قال العلامة: ويمكن الجواب عن هذا بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وبحث فيه بأن عدم التناول الشرعى مستفاد من الاستثناء المذكور فى الآية والحديث أعنى التائب من الذنب كمن لا ذنب

له مبين له فلا وجه لمنع وجود الفائدة وبأن كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما هنا غير معلوم لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل وبأن الفائدة الجديدة في المنقطع التي يعرى عنها المتصل غير ظاهرة ، وقال أيضا: لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والاثبات له فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم به يجوز من غيره كما يقال: كرام أهل بلدتنا أغنياؤهم الا زيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لا نا نقول: فحينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس ، وقد يقال: إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ، ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكلف في التقدير أي الا حال توبة الذين الخ أو الا توبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل (الذين) حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير (تابوا) عائدا على (أولئك) وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا انتهى فتأمل *

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ ﴾ بيان لحكم الرامين لازواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) الخ أن حكم من رمى الاجنبية وحكم من رمى زوجته سواء فقد أخرج أبو داود وجماعة عن ابن عباس قال: لما نزلت (والذين يرمون المحصنات) الآية قال سعد بن عبادة وهو سيد الانصار: أهكذا أنزلت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: يا معشر الانصار ألا تسمعوا ما يقول سيدكم؟ قالوا: يا رسول الله لا تلمه فانه رجل غيور والله ما تزوج امرأة قط الا بكرا وما طلق امرأة فاجترأ رجل منا على أن يتزوجها من شدة غيرته فقال: سعد والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكني تعجبت إني لو وجدت لكاعا قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أهيجه ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء فوالله لا آتي بهم حتى يقضي حاجته قال: فما لبثوا يسيرا حتى جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم فغدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أني جئت أهلي (١) عشاء فوجدت عندها رجلا (٢) فرأيت بعيني وسمعت بأذني فكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه واجتمعت الانصار فقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد ابن عبادة الآن يضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين فقال هلال: والله إني لأرجو أن يجعل الله تعالى لي منها مخرجا فقال: يا رسول الله إني قد أرى ما اشتد عليك مما جئت به والله تعالى يعلم إني لصادق فو الله أن رسول الله ﷺ يريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام الوحي وكان إذا نزل عليه عليه الصلاة والسلام الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده فأمسكوا عنه حتى فرغ من الوحي فنزلت (والذين يرمون أزواجهم) الآية فسري عن رسول الله ﷺ فقال أبشر يا هلال قد كنت أرجو ذلك من ربي ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلوا اليها فجاءت فتلاها رسول الله ﷺ عليهما وذكرهما وأخبرهما أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال: هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليها فقالت: كذب فقال: رسول الله ﷺ: لاعنوا بينهما الحديث برمته وكذا من رواية أخرى ذكرها البخاري في صحيحه والترمذي وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية ، وقيل: نزلت في عاصم بن عدي ، وقيل: في عويمر بن نصر العجلاني ، وفي صحيح البخاري ما يشهد له بل قال السهيلي إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ والمشهور

---

(١) اسمها خولة بنت عاصم اه منه (٢) هو شريك بن سحماء كما في صحيح البخاري اه منه

كما في البحر أن نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن أنس أنه قال : لأول لعان كان في الاسلام ما وقع بين هلال بن أمية وزوجته ، ونقل الخفاجي هنا عن السبكي اشكالا وأنه قال : إنه اشكال صعب وارد على آية اللعان والسرقة والزنا وهو أن ماتضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ويحتمل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ماتضمنه من الحدث مستقبلا لا ماضيا فلا ينسحب حكمه على ماقبله ولا يشمل ماقبله من سبب النزول، وتعقبه بأنه لاصعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه ان أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره، والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماض أريد بيان حكمه ولذا قالوا: لايخرج سبب النزول قطعي .

ولاحاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ماتضمن الشرط لايلزمه مساواته لصريحه من كل وجه ولا أن دخول ماذكر بدلالة النص لفساده هنا انتهى، ثم أن المراد هنا نظير مامر والذين يرمون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتدات في طلاق رجعي ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرىء (تكن) بالتاء الفوقية وقراءة الجمهور أفصح ﴿ إِلَّا أَنفُسُهُمْ ﴾ بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الابدال أو إلا بمعنى غير صفة لشهداء ظهر اعرابها على مابعدها لكونها على صورة الحرف كما قالوا في أل الموصولة الداخلة على أسماء الفاعلين مثلا ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيذان كما قيل من أول الامر بعدم الغاء قولهم بالمرة ونظمه في سلك الشهادة وبذلك الايذان حسن اضافة الشهادة اليهم في قوله تعالى : ﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ ﴾ أي شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله سبحانه ﴿ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ﴾ خبره أي فشهادتهم المشروعة أربع شهادات ﴿ بِاللَّهِ ﴾ متعلق بشهادات ، وجوز بعضهم تعلقه بشهادة .

وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر أجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازه فيما إذا كان المعمول ظرفا كما هنا .

وقرأ الاكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهي خبر مبتدأ محذوف أي فالواجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أي فعليهم شهادة أو فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله واجبة أو كافية ، ولاخلاف في جواز تعلق الجار على هذه القراءة بكل من الشهادة والشهادات وإنما الخلاف في الأولى ﴿ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ٦ ﴾ أي فيما رماها به من الزنا ، والاصل على أنه الخ فحذف الجار وكسرت إن وعلق العامل عنها باللام للتأكيد ، ولايختص التعليق بأفعال القلوب بل يكون فيما يجري مجراها ومنه الشهادة لافادتها العلم ، وجوز أن تكون الجملة جوابا للقسم بناء على أن الشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب . إنه يفهم منها ذلك وإن لم يذكر (بالله) وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ﴿ وَالْخَامِسَةُ ﴾ أي والشهادة الخامسة للاربع المتقدمة أي الجاعلة لها خمسا بانضمامها اليهن ، وافرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفحوى ووكادتها في افادتها مايقصد بالشهادة من تحقيق الخبر واظهار الصدق ، وهي مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ٧ ﴾ فيما رماها به من الزنا ﴿ وَيَدْرَأُ ﴾ أي يدفع ﴿ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾ أي العذاب الدنيوي وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعي ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه ﴿ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ ﴾ أي الزوج

﴿ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ٨ ﴾ فيما رماها به من الزنا ﴿ وَٱلْخَٰمِسَةَ ﴾ بالنصب عطفا على (أربع شهادات) وقوله تعالى ﴿ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ ﴾ أى الزوج ﴿ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ٩ ﴾ فيما رماها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأن غضب الخ ، وجوز ان تكون (أن) ومابعدها بدلا من (الخامسة) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما انها مادة الفجور ولأن النساء كثيرا مايستعملن اللعن فربما يتجرين على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله .

وقرأ طلحة . والسلمى . والحسن . والأعمش . وخالد بن إياس بنصب (الخامسة) فى الموضعين وقد علمت وجه النصب فى الثانى ، وأما وجه النصب فى الأول فهو عطف (الخامسة) على (أربع شهادات) على قراءة من نصب (أربع) وجعلها مفعولا لفعل محذوف يدل عليه المعنى على قراءة من رفع (أربع) أى ويشهد الخامسة ، والكلام فى (أن لعنة) الخ كما سمعت فى (أن غضب) الخ . وقرأ نافع (أن لعنة) بتخفيف (أن) ورفع (لعنة) و (أن غضب) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة ، و (أن) فى الموضعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن ، ولم يؤت بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل فى الموضع الثانى لكون الفعل فى معنى الدعاء فا هناك نظير قوله تعالى (أن بورك من فى النار) فلا غرابة فى هذه القراءة خلافا لما يوهمه كلام ابن عطية .

وقرأ الحسن . وأبو رجاء . وقتادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والاعرج . ويعقوب بخلاف عنهما (أن لعنة) كقراءة نافع و (أن غضب) بتخفيف (أن) و (غضب) مصدر مرفوع ، هذا وظاهر قوله تعالى (والذين يرمون أزواجهم) العموم والمذكور فى كتب الاصحاب أنه يشترط فى القاذف وزوجته التى قذفها أن يكون لها أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجرى اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكا أو صبيا أو مجنونا أو محدوداً فى قذف ، ويشترط فى الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمته بأن لم توطأ حراما لعينه ولو مرة بشبهة أو بنكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلا أب معروف فى بلد القذف ، واشتراط هذا لأن اللعان قائم مقام حد القذف فى حق الزوج كما يشير اليه ماقدمناه من الخبر لكن بالنسبة إلى كل زوجة على حدة لا مطلقا ألا ترى أنه لو قذف بكلمة أو كلمات أربع زوجات له بالزنا لا يجزيه لعان واحد لهن بل لابد أن يلاعن كلا منهن ، ولو قذف أربع أجنبيات كذلك حد حداً واحداً بهن ، فمتى لم تكن الزوجة من يحد قاذفها كما إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق فى قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه ، وأما اشتراط كونهما ممن له أهلية اداء الشهادة فلأن اللعان شهادات مؤكدات بالأيمان عندنا خلافا للشافعى فانه عنده أيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحمد فيقع ممن كان أهلا لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو أهل للعان عنده فيكون من كل زوج عاقل وإن كان كافرا أو عبداً .

واستدل على أن اللعان أيمان مؤكدة بقوله سبحانه (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وذلك أن قوله تعالى (بالله) محكم فى اليمين والشهادة محتملة لليمين ألا يرى أنه لو قال : أشهد ينوى به اليمين كان يمينا فيحمل المحتمل على المحكم لأن حمله على حقيقته متعذر لأن المعهود فى الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه ، وكذا المعهود شرعا عدم تكرر الشهادة فى موضع بخلاف اليمين فان تكرره معهود فى القسامة ، ولأن

الشهادة محلها الاثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتهما بأمر واحد فوجب العمل بحقيقة أحدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما سمعت من الموجبين ٥

واستدل أصحابنا على أنه شهادات مؤكدة بأيمان بالآية أيضا لأن الحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله سبحانه وتعالى (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) أثبت أنهم شهداء لأن الاستثناء من النفى إثبات وجعل الشهداء مجازاً عن الحالفين يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم وهو غير مستقيم لانه يفيد أنه إذا لم يكن للذين يرمون أزواجهم من يحلف لهم يحلفون لأنفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان لغيره ولا وجود له أصلا فلو كان معنى اليمين حقيقيا للفظ الشهادة كان هذا صارفا عنه إلى مجازه كيف وهو مجازى لها ولو لم يكن هذا كان إمكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وما توهم كونه صارفا مما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا : وكل من الحلف لغيره والحلف لايجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لرفع الحكم فان جاز شرعية هذين الأمرين في محل بعينه ابتداء جاز أيضا شرعية ذلك ابتداء بل هي أقرب لعقلية كون التعدد في ذلك أربعا بدلا عما عجز عنه من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا ثبت عند عدمها أعظم ثبوت قال الله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فغير بعيد أن تشرع عند ضعفها بواسطة تأكيدها باليمين والزام اللعنة والغضب إن كان كاذبا مع عدم ترتب موجبها في حق كل من الشاهدين إذ موجب شهادة كل إقامة الحد على الآخر وليس ذلك بثابت هنا بل الثابت عند الشهادتين هو الثابت بالأيمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الآخر ، وإنما قيل عندهما ولم يقل بهما لأن هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما ، وأما قوله : واليمين للنفي الخ فمحله ما إذا وقعت في إنكار دعوى مدع وإلا فقد يحلف على اخبار بأمر نفي أو إثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة ، والحق أنها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما إذا جمع أيمانا على أمر واحد يخبر به فان هذا هو حقيقة كونها مؤكدة للشهادة إذ لو اختلف متعلقهما لم يكن أحدهما مؤكداً للآخر ه

وأورد على اشتراط الأهلية لأداء الشهادة أنهم قالوا : ان اللعان يجرى بين الاعميين والفاسقين مع أنه لا أهلية لهما لذلك . ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعمى بين المشهود له وعليه وهنا هو قادر على أن يفصل بين نفسه وزوجته فيكون أهلا لهذه الشهادة دون غيرها ، وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن الاعمى لا يلاعن وعمم القهستاني الاهلية فقال: ولو بحكم القاضي والفاسق يصح القضاء بشهادته وكذا الاعمى على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كالموت والنكاح والنسب وهذا بخلاف المحدود بالقذف فانه لا يصح القضاء بشهادته ، ولعل مراد ابن كمال باشا بقوله : لو قضى بشهادة المحدود بالقذف نفذ نفاذ الحكم بصحتها ممن يراها كالشافعي على ما قيل وهو خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من رجع اليه ، ويشترط كون القذف في دار الاسلام وكونه بصريح الزنا فلا لعان بالقذف باللواط عند الامام وعندهما فيه لعان ولا لعان بالقذف كناية وتعريضا والقذف بصريحه نحو أن يقال : أنت زانية أو يازانية أو رأيتك تزنين ، والمشهور عن مالك أن القذف بالاولين يوجب الحد والذي يوجب اللعان القذف بالاخير وهو قول الليث . وعثمان . ويحيى بن سعيد ، وضعف بأن الكل رمي بالزنا وهو السبب كما تدل عليه الآية فلا فرق ، وبمنزلة القذف بالصريح نفي نسب ولدها منه أو من غيره ٥

وفي المحيط والمجتبى إذا نفى الولد فقال: ليس هذا بابني ولم يقذفها بالزنا لا لعان بينهما لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوطء شبهة وهو احتمال ساقط لا يلتفت إليه كما حققه زين في البحر، ويشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجلس القاضي كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقها فإنه لدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاث أيضا، وإذا كان القذف بنفي الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تيقن أن الولد ليس منه لما في السكوت أو الاقرار من استلحاق نسب من ليس منه وهو حرام كنفي نسب من هو منه، فقد روى أبو داود. والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت آية الملاعنة: «أيما امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شيء ولن يدخلها الله تعالى جنته وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عز وجل عنه يوم القيامة وفضحه على رؤس الأولين والآخرين» وإن احتمل أن يكون الولد منه فلا يجب بل قد يباح وقد يكون خلاف الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه، وقد يضعف الاحتمال إلى حد لا يباح معه النفي كأن أتت امرأته المعروفة بالعفاف بولد لا يشبهه فعن أبي هريرة «أن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتي ولدت غلاما أسود فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم قال: ما ألوانها؟ قال: حمر قال: فهل فيها أورق؟ قال: نعم قال: فكيف ذلك؟ قال: نزعه عرق قال: فلعل هذا نزعه عرق» وذكروا فيما إذا كانت متهمة برجل فأتت بولد يشبهه وجهين إباحة النفي وعدمها، وأما القذف بصريح الزنا فمع التحقق يباح ويجوز أن يستر عليها ويمسكها لظاهر ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رجلا قال: يا رسول الله إن امرأتي لا ترد يد لامس قال: طلقها قال: إني أحبها قال: فأمسكها، وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقق لا يباح ذلك، والأفضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتستر الأمر وللحاكم أن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهي رجلان لا رجل وامرأتان إذ لا شهادة للنساء في الحدود، وما في النهر والدر المنتقى من جواز ذلك سبق قلم لاعن إن كان مصراً وعجز عن البينة على زناها أو على إقرارها به أو على تصديقها له أو أقام البينة على ذلك ثم عمي الشاهدان أو فسقا أو ارتدا وهذا بخلاف ما إذا ماتا أو غابا بعد ما عدلا فإنه حينئذ لا يقضى باللعان فإن امتنع حبسه الحاكم حتى تبين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيحد، وعند الشافعي إن امتنع حد حد القذف وكذا إذا لاعن فامتنعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانهما وهو التكاذب على ما قيل، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه، وكما لا لعان مع التصديق إذا كان بلفظ صدقت لا حد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجالس متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصداً وبالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد وكذا يندفع بذلك كما في كافي الحاكم الحد عن قاذفها بعد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان أيضا وهو ولدهما لأن النسب إنما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحي الوقاية والنقاية من أنها إذا صدقته ينتفي غير صحيح كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر.

ووجه قول الشافعي بالحد عند الامتناع أن الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله سبحانه: (والذين يرمون المحصنات) الخ إلا أنه يتمكن من دفعه فيما إذا كانت المقذوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فإذا لم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعدما أوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فإذا امتنعت حدت للزنا ويشير إليه قوله

سبحانه وتعالى : (ويدرأ عنها العذاب) ووجه قولنا إن قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهم) الى قوله تعالى : (فشهادة أحدهم) الخ يفهم منه كيفما كانت القراءة أن الواجب في قذف الزوجات اللعان ولا ينكر ذلك الامكابر فاما أن يكون ناسخا أو مخصصا لعموم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخا لتراخي نزوله كما تشهد له الأخبار الصحيحة والمخصص لا يكون متراخي النزول وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات إنما هو ما تضمنته الآية من اللعان حال قيام الزوجية كما هو الظاهر فلا يجب غيره عند الامتناع عن ايفائه بل يحبس لايفائه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس وإذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب حمله عليه .

قيل : والعجب من الشافعي عليه الرحمة لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وإن كان عبداً فاسقا ، وأعجب منه أن اللعان يمين عنده وهو لا يصلح لايجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب وأسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه وأوجب به الرجم الذي هو أغلظ الحدود على المرأة ، فان قال : إنما يوجب عليها لنكولها بامتناعها عن اللعان قلنا : هو أيضا من ذلك العجب فان كون النكول إقراراً فيه شبهة والحد مما يندفع بها مع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة ، ثم إن هذه الشبهة أثرت عنده في منع إيجاب المال مع أنه يثبت مع الشبهة فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتا وأكثرها شروطا انتهى ، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلا عن الاسبيجابي أنهما يحبسان إذا امتنعا عن اللعان بعد الثبوت ، ثم قال : وينبغي حمله على ما إذا لم تعف المرأة كما في البحر ، وعندي في حبسها بعد امتناعه نوع اشكال لأن اللعان لا يجب عليها الا بعد لعانه فقبله ليس امتناعا لحق وجب عليها انتهى .

وأجاب الطحطاوي بأنه بعد الترافع منهما صار إمضاء اللعان حق الشرع فاذا لم تعف وأظهرت الامتناع تحبس بخلاف ما اذا أبى هو فقط فلا تحبس انتهى .

وقيل : ليس المراد امتناعهما في آن واحد بل المراد امتناعه بعد المطالبة به وامتناعها بعد لعانه فتأمل .

والمتبادر من الشهادة ما كان قولا حقيقة ، ولهذا قالوا : لا لعان لو كانا أخرسين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد ، وعلل أيضا بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقا والحد يدرأ بالشبهة وكتابة الأخرس في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها ، وذكروا لو طرأ الخرس بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد ، ويشعر ظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضي بأمرها فلاعنت قبله فقد أخطأ السنة ولا يجب كما في الغاية أن تعيد لعانها بعد وبه قال مالك .

وفي البدائع ينبغي أن تعيد لأن اللعان شهادة المرأة وشهادتها تقدح في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعي في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له ، ونقل ذلك عن الشافعي . وأحمد عليهما الرحمة . وأشهب من المالكية ، والوجه ما تقدم فقد أعقب في الآية الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة عنها العذاب فيكون هذا المجموع بعد الرمي ، وليس في الآية ما يدل على الترتيب بين أجزاء المجموع ، وهذا نظير ما قرره بعض أجلة الأصحاب في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) الآية في بيان أنه لا يدل على فرضية الترتيب كما يقوله الشافعية ، وظاهر الآية أنه لا يجب في لعانه ان يأتي بضمير المخاطبة ولا في لعانها أن تأتي بضمير المخاطب ، وفي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به القاضي فيشهد أربع مرات يقول في كل مرة: أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رميتها به من الزنا يشير في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة: غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا والاصل فيه الآية ، وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يأتي بلفظة المواجهة ويقول فيما رميتك به من الزنا أي وتأتي هي بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبين فيما رميتني به من الزنا لأنه أقطع للاحتمال وهو احتمال اضمار مرجع للضمير الغائب غير المراد ، ووجه الأول أن لفظة المغايبة إذا انضمت اليها الاشارة انقطع الاحتمال، وعن الليث أنه يكتفي في اللعان بالكيفية المذكورة في الآية ويأتي الملاعن مكان ضمير الغائب بضمير المتكلم في شهادته مطلقا وتأتي الملاعنة بذلك في شهادتها الخامسة فتدخل على (على) ياء الضمير، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا يحتاج إلى زيادة فيما رميتها به من الزنا في شهادته وإلى زيادة فيما رماني به من الزنا في شهادتها، وما ذكر من الاتيان بضمير المتكلم هو الظاهر ولم يؤت به في النظم الكريم لتتسق الضمائر وتكون في جميع الآية على طرز واحد مع ما في ذلك من نكتة رعاية التالي على ما قيل ، وليس في الآية التفات أصلا كما توهم بعض من أدركناه من فضلاء العصر ، وأما ما أشير من عدم الاحتياج إلى زيادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك الزيادة فيما وقع في زمانه ﷺ من اللعان بين هلال وزوجته على ما في بعض الروايات ، وذكر الاصحاب أنه يزيد في صورة اللعان بالقذف بنفي الولد بعد قوله: لمن الصادقين قوله فيما رميتك به من نفي الولد وانها تزيد بعد لمن الكاذبين قولها: فيما رميتني به من نفي الولد: ولو كان القذف بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامران ، ونقل أبو حيان عن مالك أن الملاعن يقول: أشهد بالله إني رأيتها تزني والملاعنة تقول أشهد بالله ما رآني أزني وعن الشافعي أن الزوج يقول: اشهد بالله اني لصادق فيما رميت به زوجتي فلانة بنت فلان ويشير اليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم يقعده الامام ويذكره الله تعالى فان رآه يريد أن يمضي أمر من يضع يده على فيه فان لم يمتنع تركه وحينئذ يقول الخامسة ويأتي بياء الضمير مع (على) وإن كان قد قذفها بأحد يسميه بعينه واحدا أو اثنين في كل شهادة، وإن نفى ولدها زاد وإن هذا الولد ولد زنا ما هو مني، والتخويف بالله عز وجل مشروع في حق المتلاعنين، فقد صح في قصة هلال أنه لما كان الخامسة قيل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فان عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة وان هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب ، وقيل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا.

وفي ظاهر الآية رد على الشافعي عليه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما وذلك لأن المتبادر انها تشهد الشهادات وهي زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها ، والذي ذهب اليه أبو حنيفة عليه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعيه عن الملاعن فان طلقها فذاك وإن لم يطلقها بانت بتفريق الحاكم وإن لم يرضيا بالفرقة ، ولو فرق خطأ بعد وجود الأكثر من كل منهما صح ، ويشترط كون التفريق بحضورهما وحضور الوكيل كحضور الأصيل ويتوارثان قبله ، ولو زالت أهلية اللعان بعده فان كان مما يرجى زواله كجنون فرق والا لا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنهما وان أكذب نفسه من بعد اللعان والتفريق وحد لم يعد يحل له تزوجها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبدا وتثبت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الأئمة الثلاثة، وأدلة هذه الأقوال وما لها وما عليها تطلب من كتب الفقه المبسوطة ، واستدل بمشروعية اللعان على جواز الدعاء باللعن على كاذب معين فان قوله: (لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه وتعليقه على ذلك لايخرجه عن التعيين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا فلو كان كاذبا فلا يحل له ، واستدل الخوارج على أن الكذب كفر لاستحقاق من يتصف به اللعن وكذا الزنا كفر لاستحقاق فاعله الغضب فان كلا من اللعن والغضب لايستحقه إلا الكافر لأن اللعن الطرد عن الرحمة وهو لا يكون إلا للكافر والغضب أعظم منه، وفيه أنه لايسلم أن اللعن في أي موضع وقع بمعنى الطرد عن الرحمة فانه قد يكون بمعنى الاسقاط عن درجة الابرار وقد يقصد به اظهار خساسة الملعون ، وكذا لايسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم .

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ . ﴾ التفات إلى خطاب الرامين والمرميات بطريق التغليب لتوفية مقام الامتنان حقه ، وجواب (لولا) محذوف لتهويله حتى كأنه لاتوجد عبارة تحيط ببيانه، وهذا الحذف شائع في كلامهم .

قال جرير : كذب العواذل لو رأين مناخنا بحزيز رامة والمطي سوام

ومن أمثالهم لو ذات سوار لطمتني فكأنه قيل: لولا تفضله تعالى عليكم ورحمته سبحانه وأنه تعالى مبالغ في قبول التوبة حكيم في جميع أفعاله وأحكامه التي من جملتها ماشرع لكم من حكم اللعان لكان مالايحيط به نطاق البيان، ومن جملته أنه تعالى لولم يشرع لهم ذلك لوجب على الزوج حد القذف مع أن الظاهر صدقه لأنه أعرف بحال زوجته وأنه لايفتري عليها لاشتراكهما في الفضاحة، وبعد ماشرع لهم لو جعل شهاداته موجبة لحد الزنا عليها لفات النظر اليها، ولو جعل شهاداتها موجبة لحد القذف عليه لفات النظر له، ولا ريب في خروج الكل عن سنن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجزم بكذب أحدهما حتما دارئة لما توجه اليه من الغائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهاداته من العذاب بما هو أتم مما درأته عنه وأطم وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة مالايخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب فهو امهاله والستر عليه في الدنيا ودرء الحد عنه وتعريضه للتوبة حسبما ينبيء عنه التعرض لعنوان توابيته تعالى فسبحانه ما أعظم شأنه وأوسع رحمته وأدق حكمته قاله شيخ الاسلام ، وعن ابن سلام تفسير الفضل بالاسلام ولا يخفى أنه مما لايقتضيه المقام ، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لو جعلت الجملة تذييلا لجميع ماتقدم من الآيات وفيه من البعد مافيه ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ ﴾ أي بأبلغ مايكون من الكذب والافتراء وكثيرا مايفسر بالكذب مطلقا ، وقيل : هو البهتان لاتشعر به حتى يفجأك ، ويجوز فيه فتح الهمزة والفاء وأصله من الأفك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكذب مصروف عن الوجه الذي يحق، والمراد به ماافك به الصديقة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها على أن اللام فيه للعهد، ويجوز حمله على الجنس قيل فيفيد القصر كأنه لاافك إلا ذلك الافك ، وفي لفظ المجيء اشارة إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من غير أن يكون له أصل ، وتفصيل القصة ماأخرجه البخاري . وغيره عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج اقرع بين أزواجه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها رسول الله

ﷺ معه ـ قالت عائشة ـ فاقرع بيننا في غزوة (١) غزاها فخرج سهمي فخرجت مع رسول الله ﷺ بعد ما نزل الحجاب فأنا أحمل في هودجي وأنزل فيه فسرنا حتى إذا فرغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تلك وقفل ودنونا من المدينة قافلين آذن ليلة بالرحيل فمشيت حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأني أقبلت إلى رحلي فاذا عقدلي من جزع ظفار قد انقطع فالتمست عقدي وحبسني ابتغاؤه وأقبل الرهط الذي كانوا يرحلون لي فاحتملوا هودجي فرحلوه على بعيري الذي كنت ركبت وهم يحسبون أني فيه وكان النساء إذ ذاك خفافا لم يثقلهن اللحم إنما نأكل العلقة من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدي بعد ما استمر الجيش فجئت منازلهم وليس بها داع ولا مجيب فأممت منزلي الذي كنت به وظننت انهم سيفقدوني فيرجعون إلى فبينا أنا جالسة في منزلي غلبتني عيني فنمت وكان صفوان ابن المعطل السلمي ثم الذكواني من وراء الجيش فادلج فاصبح عند منزلي فرأى سواد انسان نائم فأتاني فعرفني وكان يراني قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني فخمرت وجهي بجلبابي والله ما كلمني كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه حين أناخ راحلته فوطىء على يديها فركبتها فانطلق يقود بي الراحلة حتى أتينا الجيش بعد ما نزلوا موغرين في نحر الظهيرة فهلك من هلك وكان الذي تولى الافك عبد الله بن أبي بن سلول فقدمنا المدينة فاشتكيت حين قدمت شهرا والناس يفيضون في قول أصحاب الافك لا أشعر بشيء من ذلك وهو يريبني في وجعي أني لا أعرف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللطف الذي كنت أرى منه حين أشتكي إنما يدخل على رسول الله ﷺ فيسلم ثم يقول : كيف تيكم ؟ ثم ينصرف فذاك الذي يريبني ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعد ما نقهت فخرجت معي أم مسطح قبل المناصع وهو متبرزنا وكنا لا نخرج إلا ليلا إلى ليل ، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من بيوتنا وأمرنا أمر العرب الاول في التبرز قبل الغائط فكنا نتأذى بالكنف أن نتخذها عند بيوتنا فانطلقت انا وأم مسطح وهي ابنة أبي رهم بن عبد مناف وأمها بنت صخر بن عامر خالة أبي بكر الصديق وابنها مسطح بن أثاثة فأقبلت أنا وأم مسطح قبل بيتي قد فرغنا من شأننا فعثرت أم مسطح في مرطها فقالت: تعس مسطح فقلت لها : بئس ماقلت أتسبين رجلا شهد بدرا ؟ قالت : أي هنتاه أولم تسمعي ماقال ؟ قالت : قلت وماقال ؟ فاخبرتني بقول أهل الافك فازددت مرضا على مرضي فلما رجعت إلى بيتي ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال : كيف تيكم ؟ فقلت : أتأذن لي أن آتي أبوي ؟ قالت : وأنا حينئذ اريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت : فاذن لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجئت أبوي فقلت لامي (٢) : ياأمتاه مايتحدث الناس ؟ قالت : يابنية هوني عليك فو الله لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل ولها ضرائر الا كثرن عليها قالت : فقلت سبحان الله ولقد تحدث الناس بهذا قالت : فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم حتى أصبحت أبكي فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ابن أبي طالب . وأسامة بن زيد حين استلبث الوحي يستأمرهما في فراق أهله قالت ، فاما اسامة بن زيد فاشار على رسول الله ﷺ بالذي يعلم من براءة أهله وبالذي يعلم لهم في نفسه من الود فقال : يارسول الله أهلك وما نعلم الا خيرا وأما على بن أبي طالب فقال : يارسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

(١) هي غزوة بني المصطلق وكانت في سنة ست اه منه (٢) هي ام رومان زينب بنت دهمان اه منه

الجارية تصدقك قالت: فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال: أي بريرة هل رأيت من شيء يريبك؟ قالت بريرة: لا والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها فتأتي الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي ابن سلول قالت: فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر: يامعشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي؟ فوالله ماعلمت على أهلي إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ماعلمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال: يارسول الله أنا أعذرك منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك قالت: فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد: كذبت لعمر الله لاتقتله ولا تقدر على قتله فقام أسيد بن حضير وهو ابن عم سعد فقال لسعد بن عبادة: كذبت لعمر الله لنقتلنه فإنك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتتلوا ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا وسكت قالت: فمكثت يومي ذلك لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم قالت: فأصبح أبواي عندي وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقأ لي دمع يظنان أن البكاء فالق كبدي قالت: فبينما هما جالسان عندي وأنا أبكي فاستأذنت علي امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكي معي قالت: فبينا نحن على ذلك دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس قالت: ولم يجلس عندي منذ قيل في ماقيل قبلها وقد لبث شهرا لا يوحى إليه في شأني قالت: فتشهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جلس ثم قال: أما بعد ياعائشة فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا فإن كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه قالت: فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقالته قلص دمعي حتى ماأحس منه قطرة فقلت: لأبي أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال: والله ماأدري ماأقول لرسول الله فقلت لأمي: أجيبي رسول الله قالت: ماأدري ماأقول لرسول الله قالت: فقلت وأنا جارية حديثة السن لاأقرأ كثيرا من القرآن: إني والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر في أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم: إني بريئة والله يعلم أني بريئة لاتصدقوني ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أني منه بريئة لتصدقني والله لاأجد لي ولكم مثلا إلا قول أبي يوسف (فصبر جميل والله المستعان على ماتصفون) فاضطجعت على فراشي وأنا حينئذ أعلم أني بريئة وأن الله مبرئي ببراءتي ولكن ما كنت أظن أن الله منزل في شأني وحيا يتلى ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بأمر يتلى ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها قالت: فوالله مارام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولاخرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ماكان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليتحدر منه مثل الجمان من العرق وهو في يوم شات من ثقل القول الذي ينزل عليه قالت: فلما سري عن رسول الله ﷺ سري عنه وهو يضحك فكان أول كلمة تكلم بها: ياعائشة أما الله فقد برأك فقالت أمي: قومي إليه فقلت: والله لاأقوم ولا أحمد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالإفك) العشر الآيات كلها. والظاهر أن قوله تعالى:

﴿ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ ﴾ خبر إن واليه ذهب الحوفي . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاؤا) والخبر جملة قوله تعالى : ﴿ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ ﴾ والتقدير إن فعل الذين وهذا أنسق في المعنى وأكثر فائدة من أن يكون (عصبة) الخبر انتهى ، ولا يخفى أنه تكلف ، والفائدة في الاخبار على الأول قيل : التسلية بأن الجائين بذلك الافك فرقة متعصبة متعاونة وذلك من أمارات كونه إفكا لا أصل له ، وقيل : الاولى أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شرذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخبر ، وفيه نظر *

والخطاب في (منكم) على ما أميل اليه لمن ساءه ذلك من المؤمنين ويدخل فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وأبو بكر . وأم رومان . وعائشة . وصفوان دخولا أوليا ، وأصل العصبة الفرقة المتعصبة قلت أو كثرت وكثر إطلاقها على العشرة فما فوقها إلى الاربعين وعليه اقتصر في الصحاح ، وتطلق على أقل من ذلك ففي مصحف حفصة عصبة أربعة . وقد صح أن عائشة رضي الله تعالى عنها عدت المنافق عبد الله ابن أبي ابن سلول . وحمنة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضي الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أثاثة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من برأ حسان وهو خلاف ما في صحيح البخاري وغيره *

نعم الظاهر أنه رضي الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعنه الله تعالى ، وقد جاء أنه رضي الله تعالى عنه اعتذر عما نسب اليه في شأن عائشة رضي الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان ما تزن بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل
حليلة خير الناس دينا ومنصبا نبي الهدى ذي المكرمات الفواضل
عقيلة حي من لؤي بن غالب كرام المساعي مجدهم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذي قد زعمتم فلا رفعت سوطي إلى أناملي
وكيف وودي ما حييت ونصرتي لآل رسول الله زين المحافل
له رتب عال على الناس كلهم تقاصر عنه سورة المتطاول
فان الذي قد قيل ليس بلائط ولكنه قول امرىء بي (١) ماحل

وكانت عائشة رضي الله تعالى عنها تكرمه بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أنشدها أول هذه الابيات : لكنك لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضي الله تعالى عنها كانت تأذن لحسان وتدعو له بالوسادة وتقول : لا تؤذوا حسانا فانه كان ينصر رسول الله ﷺ بلسانه *

وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي عنها أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما تمثلت به إلا رجوت له الجنة قوله لأبي سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجوت محمدا وأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء
فان أبي ووالدتي وعرضي لعرض محمد منكم وقاء
أتشتمه ولست له بكفؤ فشركما لخيركما الفداء

---

(١) يقال محل به إذا سعى إلى السلطان فهو ماحل اه منه

لساني صارم لا عيب فيه وبحري لا تكدره الدلاء

وعد بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعة ولم نر فيه نقلا صحيحا، وقيل إنه خطأ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم وممن ينتمي إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبي لأنه ممن ينتمي إلى الاسلام ظاهراً وإن كان كافراً في نفس الأمر، وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج مخرج الأغلب وأغلب أولئك العصبة مؤمنون مخلصون، وكذا الخطاب في (لاتحسبوه شرا لكم) وقيل: الخطاب في الأول للمسلمين وفي هذا لسيد المخاطبين رسول الله ﷺ ولأبي بكر وعائشة وصفوان رضي الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتسليتهم

وأخرج ابن أبي حاتم. والطبراني عن سعيد بن جبير أن الخطاب في الثاني لعائشة. وصفوان، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالافك وتكلف للخيرية ما تكلف، ولعل نسبته إلى الحسن لاتصح، والظاهر أن ضمير الغائب في (لاتحسبوه) عائد على الافك.

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المفهوم من (جاؤا) وعلى مانال المسلمين من الغم والكل كما ترى، وعلى ماذهب اليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذي هو الاسم في الحقيقة؛ ونهوا عن حسبان ذلك شرا لهم إراحة لبالهم بازاحة مايوجب استمرار بلبالهم، وأردف سبحانه النهي عن ذلك بالاضراب بقوله عز وجل ﴿بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ اعتناء بأمر التسلية، والمراد بل هو خير عظيم لكم لنيلكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عز وجل بانزال مافيه تعظيم شأنكم وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحزنكم، والآيات المنزلة في ذلك على ماسمعت آنفا عن عائشة رضي الله تعالى عنها عشرة.

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير أنه قال: نزلت ثماني عشرة آية متواليات بتكذيب من قذف عائشة وبراءتها. وأخرج الطبراني عن الحكم بن عتيبة قال: إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ (الخبيثات للخبيثين) وكأن الخلاف مبني على الخلاف في رؤس الآي، وفي كتاب العدد للداني مايوافق المروي عن ابن جبير.

﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ﴾ أي من الذين جاؤا بالإفك ﴿مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾ أي جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ماخاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضي بما سمع وبعضهم أكثر وبعضهم أقل.

﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ﴾ بكسر الكاف. وقرا الحسن. والزهري. وأبو رجاء. ومجاهد. والأعمش وأبو البرهسم. وحميد. وابن أبي عبلة. وسفيان الثوري. ويزيد بن قطيب. ويعقوب. والزعفراني. وابن مقسم. وعمرة بنت عبد الرحمن. وسورة عن الكسائي. ومحبوب عن أبي عمرو (كبره) بضم الكاف وهو ومكسورها مصدران لكبر الشيء عظم ومعناهما واحد، وقيل: الكبر بالضم المعظم وبالكسر البداءة بالشيء، وقيل: الاثم، والجمهور على الأول أي والذي تحمل معظمه ﴿مِنْهُمْ﴾ أي من الجائين به ﴿لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١١﴾ في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط، وفي التعبير بالموصول وتكرير الاسناد وتنكير العذاب ووصفه بالعظم من تهويل الخطب مالا يخفى، والمراد بالذي تولى كبره كما في صحيح البخاري عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها عبدالله بن أبي عليه اللعنة وعلى ذلك أكثر المحدثين.

وكان لعنه الله تعالى يجمع الناس عنده ويذكرهم ما يذكر من الافك وهو أول من اختلقه وأشاعه لامعانه في عداوة رسول الله ﷺ ، وعذابه في الآخرة بعد جعله في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بميسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الاشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبيدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البراءة لعائشة وبعث الى عبدالله بن أبي فجيء به فضربه عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان ومسطح وحمنة فضربوا ضربا وجيعا ووجئوا في رقابهم ، وقيل : حد حداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بمصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلا لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البينة عليه تأخيراً لجزائه إلى يوم القيامة كما أنه لم يلتزم إقامة البينة على نفاقه وصدور ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر *

وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحد ممن جاء بالافك إذ لم يكن إقرار ولم يلتزم إقامة بينة . وفي البحر أن المشهور حد حسان . ومسطح . وحمنة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في أبيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله ... وحمنة إذ قالوا هجيرا ومسطح
تعاطوا برجم الغيب أمر نبيهم ... وسخطة ذي العرش الكريم فأترحوا
وآذوا رسول الله فيهـــا فجللوا ... مخازي بقى يعموها وفضحوا
وصب عليهم محصدات كأنها ... شآبيب قطر من ذرى المزن تسفح

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخاري أيضا عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشبب وقال : حصان (البيت) قالت : لكنك لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأي عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الاخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم أليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعني الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه انه يتكلم في ذلك فانه يروى انه ضربه بالسيف على رأسه لذلك وللأبيات (١) عرض فيها به وبمن اسلم من العرب من مضر وأنشد :

تلق ذباب الســـيف مني فانني ... غلام إذا هوجيت لست بشاعر
ولكنني أحمي حماي وأتقي ... من الباهت الرأي البريء الظواهر

وكاد يقتله بتلك الضربة . فقد روى ابن اسحق أنه لما ضربه وثب عليه ثابت بن قيس بن شماس فجمع يديه إلى عنقه بحبل ثم انطلق به إلى دار بني الحرث بن الخزرج فلقيه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : اما اعجبك ضرب حسان بالسيف والله ما اراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجترأت اطلق الرجل فاطلقه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يارسول الله آذاني وهجاني فاحتملني الغضب فضربته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ياحسان اتشوهت على قومي بعد ان هداهم الله تعالى للاسلام

(١) ذكرها ابن هشام في السيرة اه منه

ثم قال : احسن ياحسان فى الذى اصابك فقال : هى لك يارسول الله فعوضه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منها بيرحاء وكان طلحة بن سهل اعطاها إياه عليه الصلاة والسلام ووهبه ايضا سيرين امة قبطية فولدت له عبد الرحمن بن حسان ه

وفى رواية فى صحيح البخارى عن عائشة أيضا رضى الله تعالى عنها أنها قالت فى (الذى تولى كبره منهم) هو أى المنافق ابن أبى . وحمنة ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المنافق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأبى إرادة المتعدد افراد الموصول لما فى الكشف من أن (الذى) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق او نظرا إلى أن صورته صورة المفرد ، وقد جاء افراده فى قوله تعالى (والذى جاء بالصدق وصدق به) وجمعه فى قوله سبحانه (وخضتم كالذى خاضوا) والمشهور جواز استعمال (الذى) جمعا مطلقا ، واشترط ابن مالك فى التسهيل أن يراد به الجنس لا جمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، هذا ولا يخفى أن إرادة الجمع هنا لا تخلو عن بعد ، والذى اختاره إرادة الواحد وأن ذلك الواحد هو عدو الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ابن أبى ، وقد روى ذلك الزهرى عن سعيد بن المسيب . وعروة بن الزبير . وعلقمة بن وقاص وعبد الله بن عتبة وكلهم سمع عائشة تقول (الذى تولى كبره) عبد الله بن أبى ، وقد تظافرت روايات كثيرة على ذلك ، والذاهبون اليه من المفسرين أكثر من الذاهبين منهم إلى غيره . ومن الافك الناشىء من النصب قول هشام بن عبد الملك عليه من الله تعالى ما يستحق حين سأل الزهرى عن (الذى تولى كبره) فقال له : هو ابن أبى كذبت هو على يعنى به أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه ، وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى . وابن مردويه . والبيهقى فى الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ماروى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لأخيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يارسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك ه

وفى رواية أنه قال : يارسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفى رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدقى رسول الله ﷺ وليس فى ذلك شىء مما يصلح مستندا لذلك الأموى الناصبى ،

وجل غرض الامير ما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ماهو فيه من الغم غاية ما فى الباب أنه لم يسلك فى ذلك مسلك أسامة وهو أمر غير متعين ، ومن دقق النظر عرف مغزى الامير كرم الله تعالى وجهه وأنه بعيد عما يزعمه النواصب بعد ما بين المشرق والمغرب فليتدبر ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ التفات إلى خطاب الخائضين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما فى لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولتأكيد التوبيخ عدل إلى الغيبة فى قوله تعالى : ﴿ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا ﴾ لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناياتهم لغيرهم بل بالتوسل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عليه ويقتضيه اقتضاء تاما ويزجرهم عن اضده زجرا بليغا وهو الايمان وكونه مما يحملهم على إحسان الظن ويكفهم عن إساءته بأنفسهم أى بأبناء جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى (ولا تلمزوا أنفسكم) وقوله سبحانه (ثم أنتم هؤلاء تقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه بما لا ريب فيه فاخلالهم بموجب ذلك الوصف أقبح وأشنع والتوبيخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حمنة ، ثم إن كان المراد بالإيمان الإيمان الحقيقي فايجابه لما ذكر واضح والتوبيخ خاص بالمتصفين به ، وإن كان مطلق الإيمان الشامل لما يظهره المنافقون أيضا فايجابه له من حيث أنهم كانوا يحترزون عن إظهار ما ينافى مدعاهم فالتوبيخ حينئذ متوجه إلى الكل ، والنكتة فى توسيط معمول الفعل المحضض عليه بينه وبين أداة التحضيض وإن جاز ذلك مطلقا أى سواء كان المعمول الموسط ظرفا أو غيره تخصيص التحضيض بأول وقت السماع وقصر التوبيخ واللوم على تأخير الإتيان بالمحضض عليه عن ذلك الآن والتردد فيه ليفيد أن عدم الإتيان به رأسا فى غاية ما يكون من القباحة والشناعة أى كان الواجب على المؤمنين والمؤمنات أن يظنوا أول ما سمعوا ذلك الإفك عن اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تلعثم وتردد بأهل ملتهم من آحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا ﴿ وَقَالُوا ﴾ فى ذلك الآن ﴿ هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ١٢ ﴾ أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأم المؤمنين حليلة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهما .

ويجوز أن يكون المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيراً بأهل ملتهم عائشة . وصفوان وقالوا الخ ﴿ لَّوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إما من تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك إلزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا ﴿ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ ﴾ الأربعة ، وكان الظاهر فإذ لم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما فى النظم الجليل لزيادة التقرير ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى الخائضين ، وما فيها من معنى البعد للإيذان ببعد منزلتهم فى الفساد أى فأولئك المفسدون ﴿ عِندَ اللَّهِ ﴾ أى فى حكمه وشريعته ﴿ هُمُ الْكَاذِبُونَ ١٣ ﴾ أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق فى الشرع الواقع ، وقيل : المعنى فأولئك فى علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع فى نفس الأمر لأن الآية فى خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الإفك فيها غير مطابق للواقع فى نفس الأمر فى علمه عز وجل .

وتعقب بأن خصوص السبب لا ينافى عموم الحكم مع أن ظاهر التقييد بالظرف يأبى ذلك ، وجعله من قبيل قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) خلاف الظاهر ، وأياما كان فالحصر للمبالغة ، وإما كلام مبتدأ مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً لكون ذلك إفكا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ ﴾ أى تفضله سبحانه ﴿ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ إياكم ﴿ فِي الدُّنْيَا ﴾ بفنون النعم التى من جملتها الإمهال للتوبة ﴿ وَ ﴾ فى ﴿ الْآخِرَةِ ﴾ بضروب الآلاء التى من جملتها العفو والمغفرة بعد التوبة ، وفى الكلام نشر على ترتيب اللف ، وجوز أن يتعلق (فى الدنيا والآخرة) بكل من فضل الله تعالى ورحمته . والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة فى كلا الدارين ﴿ لَمَسَّكُمْ ﴾ عاجلا ﴿ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ ﴾ أى بسبب ما خضتم فيه من حديث الإفك .

والإبهام لتهويل أمره واستهجان ذكره يقال أفاض فى الحديث وخاض وهضب واندفع بمعنى ، والإفاضة فى ذلك مستعارة من إفاضة الماء فى الإناء . و (لولا) امتناعية وجوابها (لمسكم) ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٤ ﴾

يستحقر دونه التوبيخ والجلد ، والخطاب لغير ابن ابى من الخائضين ، وجوز ان يكون لهم جميعا ه

وتعقب بأن ابن ابى رأس المنافقين لاحظ له من رحمة الله تعالى فى الآخرة لأنه مخلد فى الدرك الاسفل من النار ﴿ إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ ﴾ بحذف إحدى التاءين و (إذ) ظرف المس ، وجوز ان يكون ظرفا لافضتم وليس بذاك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقيكم ماأفضتم فيه من الافك وأخذ بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعانى إلا أن فى التلقى معنى الاستقبال وفى التلقف معنى الخطف والأخذ بسرعة وفى التلقن معنى الحذق والمهارة . وقرأ أبى رضى الله تعالى عنه (تتلقونه) على الاصل ، وشد التاء البزى ، وأدغم الذال فى التاء النحويان . وحمزة ه

وقرأ ابن السميقع (تلقونه) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارع القى ، وعنه (تلقونه) بفتح التاء والقاف وسكون اللام مضارع لقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن يعمر . وزيد بن على بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من ولق الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من زعم ان ولق إذا كان بمعنى كذب لا يكون متعديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاه ابو حيان ولذا جعل ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تلقون فيه ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك وتقول : الولق الكذب ، وقال ابن ابى مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لأنه نزل فيها ه

وقال ابن الانبارى : من ولق الحديث انشأه واخترعه ، وقيل : من ولق الكلام دبره ، وحكى الطبرى . وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من الولق الذى هو الاسراع بالشىء بعد الشىء كعدد فى اثر عدد وكلام فى اثر كلام ويقال : ناقة ولقى سريعة ، ومنه الأولق للمجنون لان العقل باب من السكون والتماسك والجنون باب من السرعة والتهافت ه

وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما فى الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تسرعون فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . وأبو جعفر (تألقونه) بفتح التاء وهمزة ساكنة بعدها لام ساكنة من الالق وهو الكذب . وقرأ يعقوب فى رواية المازنى (تيلقونه) بتاء فوقانية مكسورة بعدها ياء ولام مفتوحة كأنه مضارع ولق بكسر اللام كما قالوا تيجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ (اذ تثقفونه) من ثقفت الشئ اذا طلبته فادركته جاء مثقلا ومخففا اى تتصيدون الكلام فى الافك من ههنا ومن ههنا ه

وقرئ (تقفونه) من قفاه إذا تبعه اى تتبعونه ه

﴿ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ أى تقولون قولا مختصا بالافواه من غير أن يكون له مصداق ومنشأ فى القلوب لأنه ليس تعبيرا عن علم به فى قلوبكم فهذا كقوله تعالى (يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم) ه

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه (تقولون بافواهكم) توبيخا كقولك : أتقول ذلك بملء فيك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازما كالعالم ، وقد قيل هذا فى قوله سبحانه (بدت البغضاء من أفواههم) وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال فائدة ذكر (بافواهكم) أن لا يظن أنهم قالوا ذلك بالقلب لان القول يطلق على غير الصادر من الافواه كما فى قوله تعالى (قالتا أتينا طائعين) وقول الشاعر :

امتلأ الحوض وقال قطنى   مهلا رويدا قد ملأت بطنى

فهو تأكيد لدفع المجاز ، وأنت تعلم ان السياق يقتضى الأول واليه ذهب الزمخشري ، وكان الظاهر وتقولونه بافواهكم إلا انه عـــدل عنه إلى ما فى النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّناً ﴾ سهـــلا لا تبعة له : ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر واستجرار العذاب ، والجملتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالسنتهم والتحدث به من غير روية وفكر وحسبانهم ذلك مما لا يعبأ به وهو عند الله عز وجل عظيم *

﴿ وَلَوْلاَ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ ممن اخـــترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيبا له وتهويلا لمـــا ارتكبه ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ ﴾ اى ما يمكننا وما يصدر عنا بوجه من الوجوه التكلم ﴿ بِهَذَا ﴾ إشارة إلى القول الذى سمعوه باعتبار شخصه *

وجوز أن يكون إشارة إلى نوعه فان قذف آحاد النـاس المتصفين بالاحصان محرم شرعا ، وجاء عن حذيفة مرفوعا أنه يهدم عمل مائة سنة فضلا عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ ، والكلام فى توسيط الظرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب ممن تفوه به ، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من صنائعه تعالى شأنه تنزيها له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثر حتى استعمل فى كل متعجب منه واستعماله فيما ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للتعجب لا إله إلا الله ، والعوام يستعملون الصلاة على النبي ﷺ فى ذلك المقام أيضا ولم يسمع فى لسان الشرع بل قد صرح بعض الفقهاء بالمنع منه *

وجوز أن يكون (سبحانك)هنا مستعملا فى حقيقته والمراد تنزيه الله تعالى شأنه من أن يصم نبيه عليه الصلاة والسلام ويشينه فان فجور الزوجة وصمة فى الزوج تنفر عنه القلوب وتمنع عن اتباعه النفوس ولذا صان الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا بخلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت كفر زوجتى نوح ولوط عليهما السلام كذا قيـل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريبا ما يتعلق به ، وعلى هذا يكون (سبحانك) تقريراً لما قبله وتمهيداً لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بُهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه لفظاعته ﴿ عَظِيمٌ ١٦ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمها كثيراً ما يكونان باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخائضين لا للسامعين مطلقا ، فقد روى عن سعيد بن جبير أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى أمر عائشة رضى الله تعـالى عنها قال : سبحانك هذا بهتـان عظيم . وعن سعيد بن المسيب أنه قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعـا شيئا من ذلك قالا ما ذكر أسامة بن زيد بن حارثة . وأبو أيوب رضى الله تعالى عنهما . وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضى الله تعـالى عنهـا أنها قالت : إن امرأة أبى أيوب الانصارى قالت له : يا أبا أيوب ألا تسمع ما يتحدث به النـاس ؟ فقال : ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجزم على ما قاله الامام الرازى العلم بأن زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز أن تكون فاجرة ، وعلل بأن ذلك ينفر عن الاتباع فيخل بحكمة البعثة كدناءة الآباء وعهر الامهات ، وقد نص العلامة الثانى على أن من شروط النبوة السلامة عن ذلك بل

عن كل ما ينفر عن الاتباع . واستشكل ذلك بانه إذا كان ما ذكر شرطا فكيف عليه من سمعت حتى قالوا ما قالوا وخفي الامر على رسول الله ﷺ حتى قال كما في صحيح البخاري . وغيره : « ياعائشة إنه بلغني عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله تعالى وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله تعالى وتوبي اليه »

وجاء في بعض الروايات « يا عائشة إن كنت فعلت هذا الامر فقولي لي حتى أستغفر الله تعالى لك »

وكذا خفي على صاحبه أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ، فقد أخرج البزار بسند صحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنه لما نزل عذرها قبل أبو بكر رضي الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتني فقال : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت ما لا أعلم ؟ »

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنبوة كالامانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللقاني فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوما قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضي الله تعالى عنها ، وعدم العلم بمثل ذلك لا يقدح في منصب النبوة ، وأما دعوى علم من ذكر به فلا دليل عليها ، وقولهم ذلك يجوز أن يكون ناشئاً عن حسن الظن لا عن علم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة ، ويشهد لهذا نظرا إلى بعض القائلين والظاهر تساويهم ما أخرجه ابن اسحق . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . وابن عساكر عن بعض الانصار أن امرأة أبي أيوب قالت له حين قال أهل الافك ما قالوا : ألا تسمع ما يقول الناس في عائشة رضي الله تعالى عنها ؟ قال : بلى وذلك الكذب أكنت أنت فاعلة يا أم أيوب ؟ قالت : لا والله فقال : فعائشة رضي الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب إنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريبا منه الحاكم . وابن عساكر أيضا عن أفلح مولى أبي أيوب ، ولعله المعنى ببعض الانصار في الخبر السابق ، ولم يقل ﷺ نحو ذلك لحسن الظن لشدة غيرته عليه الصلاة والسلام والغيور لا يكاد يعول في مثل ذلك على حسن الظن ، ويمكن أن يكون قولهم ذلك ناشئاً عن العلم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة بأن يكونوا قد تفطنوا لكون حكمة البعثة تقتضي تلك السلامة وقد يتفطن العالم لما لا يتفطن له من هو أعلم منه *

ويجوز أن يدعى أن النبي ﷺ كان عالما بعدم جواز فجور نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام لما فيه من النفرة المخلة بحكمة البعثة لكن أراد عليه الصلاة والسلام أن يظهر أمر براءة الصديقة رضي الله تعالى عنها ظهور الشمس في رابعة النهار بحيث لا يبقى فيه خفاء عند أحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ، وما عراه من الهم إنما هو أمر طبيعي حصل بسبب خوض المنافقين ومن تبعهم وشيوع ما لا أصل له من الباطل بين الناس ، ويحتمل أنه ﷺ كان عالما بأن السلامة من المنفر من شروط النبوة لكن خشي من الله عز وجل الذي لا يجب عليه شيء أن لا يجعل ماخاض المنافقون وأتباعهم فيه من المنفر بأن لا يرتب سبحانه خلق النفرة في القلوب عليه ليمنع من الاتباع فتختل حكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ما داخله وجعل يتتبع الامر على أتم وجه وماذلك الا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، ونظيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ما دام الامر كذلك حتى تمطر السماء .

وقيل : يجوز أن لا يعد فجور الزوجة منفراً إلا إذا امسكت بعد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر المخل بالحكمة ، هـذا ولا يخفى عليك ما في بعض الاحتمالات من البحث بل بعضها في غاية البعد عن ساحة القبول ، ولعل الحق أنه عليه الصلاة والسلام قد أخفى عليه أمر الشرطية إلى أن اتضح أمر البراءة ونزلت الآيات فيها لحكمة الابتلاء وغيره ءالله تعالى أعلم به . وأن قول أولئك الاصحاب رضي الله تعالى عنهم : سبحانك هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن ، ولم يتمسك به ﷺ لأنه لا يحسم القال والقيل ولا يرد به شيء من الاباطيل ، ولا ينبغي لمن يؤمن بالله تعالى ورسوله ﷺ أن يخالج قلبه بعد الوقوف على الآيات والاخبار شك في طهارة نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الفجور في حياة أزواجهن وبعد وفاتهم عنهن ، ونسب للشيعة قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم المعول عليها عندهم عين منه ولا أثر أصلا ، وكذلك ينكرون ما نسب اليهم من القول بوقوع ذلك منها بعد وفاته ﷺ وليس له أيضا في كتبهم عين ولا اثر ، والظاهر أنه ليس في الفرق الاسلامية من يختلج في قلبه ذلك فضلا عن الافك الذي برأها الله عز وجل منه .

﴿ يَعِظُكُمُ اللَّهُ ﴾ أي ينصحكم ﴿ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا ﴾ أي كراهة أن تعودوا أو لئلا تعودوا أو يعظكم في العود أي في شأنه وما فيه من الاثم والمضار كما يقال وعظته في الخمر وما فيها من المضار أو يزجركم عن العود على تضمين الوعظ معنى الزجر ، ويقال عاده وعاد اليه وعاد له وعاد فيـــه بمعنى ، والمراد بأبدا مدة الحياة .

﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٧ ﴾ من باب إن كنت أبا لك فلا تحسن إلى يتضمن تذكيرهم بالايمان الذي هو العلة في الترك والتهييج لابرازه في معرض الشك وفيه طرف من التوبيخ .

﴿ وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ ﴾ أي ينزلها مبينة ظاهرة الدلالة على معانيهـــا ، والمراد بها الآيات الدالة على الشرائع ومحاسن آداب معاملة المسلمين ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن البيان .

﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ﴾ بأحوال جميع مخلوقاته جلها ودقها ﴿ حَكِيمٌ ١٨ ﴾ في جميع أفعاله فأنى يمكن صدق ما قيل في حق حرم من اصطفاه لرسالته وبعثه إلى كافة الخلق ليرشدهم إلى الحق ويزكيهم ويطهرهم تطهيراً ، وإظهار الاسم الجليل ههنا لتأكيد استقلال الاعتراض التذييلي والاشعار بعلية الألوهية للعلم والحكمة ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ ﴾ أي يريدون ويقصدون ﴿ أَنْ تَشِيعَ ﴾ أن تنتشر ﴿ الْفَاحِشَةُ ﴾ أي الخصلة المفرطة في القبح وهي الفرية والرمي بالزنا أو نفس الزنا كما روي عن قتادة ، والمراد بشيوعها شيوع خبرها ﴿ فِي الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ متعلق بتشيع أي تشيع فيما بين الناس .

وذكر المؤمنين لأنهم العمدة فيهم أو بمضمر هو حال من الفاحشة أي كائنة في حق المؤمنين وفي شأنهم والمراد بهم المحصنون والمحصنات كما روي عن ابن عباس ﴿ لَهُمْ ﴾ بسبب ذلك ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا ﴾ عما يصيبه من البلاء كالشلل والعمى ﴿ وَ ﴾ في ﴿ الْآخِرَةِ ﴾ من عذاب النار ونحوه ، وترتب ذلك على المحبة ظاهر على ما نقل عن الكرماني من أن أعمال القلب السيئة كالحقد والحسد ومحبة شيوع الفاحشة يؤاخذ العبد إذا وطن نفسه عليها ، ويعلم من الآية على أتم وجه سوء حال من نزلت الآية فيهم كابن أبي ومن وافقه قلبا وقالباً وأن لهم الحظ

الأوفر من العذابين حيث أحبوا الشيوع وأشاعوا .

وقال بعضهم : المراد من محبة الشيوع الاشاعة بقرينة ترتب العذاب عليها فانه لايترتب إلا على الاشاعة دون المحبة التي لا اختيار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يترتب عليها العذاب قلنا : ان ذلك هو العذاب الاخروي دون العذاب الدنيوي مثل الحد ، وقد فسر ابن عباس . وابن جبير العذاب الأليم في الدنيا هنا بالحد وهو لايترتب على المحبة مطلقا بالاتفاق ، ومن هنا قيل أيضا : إن ذكر المحبة من قبيل الاكتفاء عن ذكر الشيء وهو الاشاعة بذكر مقتضيه تنبيها على قوة المقتضى ، وقيل : إن الكلام على التضمين أي يشيعون الفاحشة محبين شيوعها لأن كلا معنى المحبة والاشاعة مقصودان .

واستشكل تفسير العذاب الأليم في الدنيا بالحد بأنه لايضم اليه العذاب الأليم في الآخرة لأن الحدود مكفرة . وأجيب بأن حكم الآية مخصوص بمن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل : الحد لمن نقل الافك من المسلمين والعذاب الأخروي لأبي عذرته ابن أبي والموصول عام لهما ، على أن في كون الحدود مطلقا مكفرة خلافا فبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكره وبعضهم توقف فيه لحديث أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال : « لاأدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقبيح الخائضين في الافك المشيعين له هو ماذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمام على أن يكون للعهد الخارجي كما روى عن مجاهد . وابن زيد ، والتعبير بالمضارع في الصلة للاشارة إلى زيادة تقبيحهم بأنه قد صارت محبتهم لشيوع الفاحشة عادة مستمرة ، وإما مايعمهم وغيرهم من كل من يتصف بمضمون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أولئك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ جميع الأمور التي من جملتها مافي الضمائر من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تغليظ الوعيد ﴿ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١٩ ﴾ مايعلمه سبحانه وتعالى .

والجملة اعتراض تذييلي جيء به تقريراً لثبوت العذاب لهم وتعليلا له ، قيل : المعنى والله يعلم مافي ضمائرهم فيعاقبهم عليه في الآخرة وأنتم لاتعلمون ذلك بل تعلمون مايظهر لكم من أقوالهم فعاقبوا عليه في الدنيا .

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ الخطاب على ماأخرج الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحمنة أو لمن عدا ابن أبي وأضرابه من المنافقين الخائضين ، وهذا تكرير للمنة بترك المعاجلة بالعقاب للتنبيه على كمال عظم الجريرة وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ٢٠ ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة والاشعار باستتباع صفة الألوهية للرأفة والرحمة ، وتغيير سبكه وتصديره بحرف التحقيق لما أن المراد بيان اتصافه تعالى في ذاته بهاتين الصفتين الجليلتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهم كما أنه المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مر .

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالرؤف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك مايؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لايرتفع إلا بمحض رأفته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الافك وتاب لم تقبل توبته والغرض التغليظ فلا تغفل .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أي لاتسلكوا مسالكه في كل ماتأتون وماتذرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامتثال وساوسه فكأنه قيل : لاتتبعوا الشيطان فى شيء من الافاعيل التى من جملتها إشاعة الفاحشة وحبها *

وقرأ نافع . والبزى فى رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبوبكر . وحمزة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو فى جميع ذلك جمع خطوة بضم الخاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهو مصدر خطا ، والأصل فى الاسم إذا جمع أن تحرك عينه فرقا بينه و بين الصفة فيضم اتباعا للفاء أو يفتح تخفيفاً وقد يسكن ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ وضع الظاهران موضع ضميرى الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أومن يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ هو ماأفرط قبحه كالفاحشة ﴿ وَالْمُنْكَرِ ﴾ هو ماينكره الشرع ، وضمير إنه للشيطان ، وقيل للشأن وجواب الشرط مقدرسد مابعد الفاء مسده وهو فى الأصل تعليل للجملة الشرطية وبيان لعلة النهى كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فانه لايأمر إلا بهما ومن كان كذلك لايجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسفى . وابن هشام فى الباب الخامس من المغنى . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه النحاة من أن الجواب لايحذف إلا إذا كان الشرط ماضيا حتى عدوا من الضرورة قوله :

لئن تك قد ضاقت على بيوتكم ليعلم ربى أن بيتى أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكروه فى البيت فانه مما حذف فيه الجواب رأسا وهذا مما أقيم مقامه مايصح جعله جوابا بحسب الظاهر ، وقال أبو حيان : الضمير عائد على من الشرطية ولم يعتبر فى الكلام حذفا أصلا ، والمعنى على ذلك من يتبع الشيطان فانه يصير رأسا فى الضلال بحيث يكون آمراً بالفحشاء والمنكر وهو مبنى على اشتراط ضمير فى جواب الشرط الاسمى يعود اليه وسيأتى إن شاء الله تعالى مافيه *

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ بما من جملته إنزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممحصة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفرة لما عدا الردة منها على ماذهب اليه جمع وأجابوا عن حديث أبى هريرة السابق آنفا بأنه كان قبل أن يوحى اليه ﷺ بذلك ﴿ مَا زَكَىٰ ﴾ أى ماطهر من دنس الذنوب *

وقرأ روح . والأعمش (مازكى) بالتشديد والامالة ، وكتب (زكى) المخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو وحقها أن تكتب بالألف ، قال أبو حيان : لأنه قد يمال أوحملا على المشدد ، ومن فى قوله تعالى : ﴿ مِنْكُمْ ﴾ بيانية ، وفى قوله سبحانه : ﴿ مِنْ أَحَدٍ ﴾ سيف خطيب و(أحد) فى حيز الرفع على الفاعلية على القراءة الأولى وفى محل النصب على المفعولية على القراءة الثانية والفاعل عليها ضميره تعالى أى مازكى الله تعالى منكم أحدا ﴿ أَبَدًا ﴾ لا إلى غاية ﴿ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي ﴾ يطهر ﴿ مَنْ يَشَاءُ ﴾ من عباده بافاضة آثار فضله ورحمته عليه وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بمن سلم عن داء النفاق ممن وقع فى شرك الافك منكم *

﴿ وَاللَّهُ سَمِيعٌ ﴾ مبالغ فى سمعه الأقوال التى من جملتها ماأظهروه من التوبة ﴿ عَلِيمٌ ٢١ ﴾ بجميع المعلومات التى من جملتها نياتهم، وفيه حث لهم على الاخلاص فى التوبة، وإظهار الاسم الجليل للايذان باستدعاء

الألوهية للسمع والعلم مع مافيه من تأكيد الاستقلال التذييلي ﴿ وَلَا يَأْتَلِ ﴾ أي لا يحلف افتعال من الالية ، وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم أي لا يقصر من الألو بوزن الدلو والألو بوزن العتو ، قيل : والاول أوفق بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه حلف لما رأى براءة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئا أبدا وكان من فقراء المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرا وكان ابن خالته ، وقيل : ابن أخته رضي الله تعالى عنه فنزلت (ولا يأتل) الخ وهذا هو المشهور .

وعن محمد بن سيرين أن أبا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يتيمين في حجره حيث خاضا في أمر عائشة أحدهما مسطح فنزلت ، وعن ابن عباس . والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه منافعهم عمن قال في الإفك وقالوا : والله لانصل من تكلم فيه فنزلت ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاه وزيد بن أسلم (يتأل) مضارع تألى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلفة ليردني إلى نسوة لي كأنهن مقائد

وهذه القراءة تؤيد المعنى الأول ليأتل ﴿ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ ﴾ أي الزيادة في الدين ﴿ وَالسَّعَةِ ﴾ أي في المال ﴿ أَنْ يُؤْتُوا ﴾ أي على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا في أن يؤتوا .

وقرأ أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهسم (تؤتوا) بتاء الخطاب على الالتفات .

﴿ أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ صفات لموصوف واحد بناء على ما علمت من أن الآية نزلت على الصحيح بسبب حلف أبي بكر أن لا ينفق على مسطح وهو متصف بما سمعت بها فالعطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعليم الاكتفاء بصفة للمبالغة في إثبات استحقاق مسطح ونحوه الايتاء فإن من اتصف بواحدة من هذه الصفات إذا استحقه فمن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هي لموصوفات أقيمت هي مقامها وحذف المفعول الثاني لغاية ظهوره أي أن يؤتوهم شيئا ﴿ وَلْيَعْفُوا ﴾ ما فرط منهم ﴿ وَلْيَصْفَحُوا ﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسماء بنت يزيد (ولتعفوا ولتصفحوا) بتاء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ أي بمقابلة عفوكم وصفحكم وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٢ ﴾ مبالغ في المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخذة وكثرة ذنوب العباد الداعية إليها ، وفيه ترغيب عظيم في العفو ووعد كريم بمقابلته كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من موجباته ، وصح أن أبا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله يا ربنا إنا لنحب أن تغفر لنا وأعاد له نفقته ، وفي رواية أنه صار يعطيه ضعفي ما كان يعطيه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بعد أن أقبل مسطح إلى أبي بكر معتذرا فقال . جعلني الله تعالى فداك والله الذي أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما قذفتها وما تكلمت بشيء مما قيل لها أي خال فقال أبو بكر . ولكن قد ضحكت وأعجبك الذي قيل فيها فقال مسطح . لعله يكون قد كان بعض ذلك ، وفي الآية من الحث على مكارم الأخلاق مافيها . واستدل بها على فضل الصديق رضي الله تعالى عنه لأنه داخل في أولي الفضل قطعا لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر في ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصا بضمير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر مافيها ، وأجاب الرافضة بان المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه حينئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصديق رضي الله تعالى عنه أفضل جميع الصحابة رضي الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضا دلالتها على وجوه من مدحه رضي الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيها مجال ، واستدل بها على أن مالا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل وإلا لما سمى الله تعالى مسطحا مهاجرا مع أنه صدر منه ماصدر ، وعلى أن الحلف على ترك الطاعة غير جائز لأنه تعالى نهى عنه بقوله سبحانه : (لا يأتل) وهذا بناء على مايقتضيه سبب النزول لا يخفى ، وظاهر هذا حمل النهي على التحريم ، وقيل : هو للكراهة ، وقيل : الحق أن الحلف على ترك الطاعة قد يكون حراما ، وقد يكون مكروها ، فالنهي هنا لطلب الترك مطلقا وفيه بحث ه

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه كما جاء في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذي هو خير وذلك كفارته كما جاء في حديث آخر ه وتعقب بان المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التي هي باحدى الخصال ه

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ قد تقدم تفسيرها ﴿ الْغَافِلَاتِ ﴾ عما يرمين به بمعنى أنه لم يخطر لهن ببال أصلا لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة ففي هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ماليس في المحصنات ﴿ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ أي المتصفات بالايمان بكل مايجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيمانا حقيقيا تفصيليا كما ينبئ عنه تأخير المؤمنات عما قبلها مع أصالة وصف الايمان فانه للايذان بان المراد بها المعنى الوصفي المعرب عما ذكر لا المعنى الاسمي المصحح لاطلاق الاسم في الجملة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا في إرشاد العقل السليم ه

وفرع عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها وروي ماظاهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رمي لسائر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل في النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المرسلين) في قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا . وروى ما يؤيده عن أبي الجوزاء . والضحاك وجاء أيضا عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عنه سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبراني . وابن مردويه أنه رضي الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إن الذين) الخ قال : هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رمى امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي ﷺ التوبة ثم قرأ (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء) إلى قوله تعالى (إلا الذين تابوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الازواج الطاهرات رضي الله تعالى عنهن ه

وقد جاء عنه في بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض في أمر عائشة رضي الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة في تعظيم أمر الافك كما ذكرنا أولا وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كمسطح . وحسان . وحمنة ولو علموا أن توبتهم لاتقبل لم يتوبوا ، نعم ظاهر

هذه الآية على ماسمعت من المراد من الموصوف بتلك الصفات كفر قاذف أمهات المؤمنين رضي الله تعالى عنهن لأن الله عز وجل رتب على رميهن عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه ﴿لُعِنُوا﴾ أي بسبب رميهم إياهن ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين ﴿وَلَهُمْ﴾ مع ماذكر من اللعن ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣﴾ هائل لا يقادر قدره لغاية عظم مااقترفوه من الجناية •

وكذا ذكر سبحانه أحوالا مختصة بأولئك فقال عز وجل: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ﴾ الخ ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث ، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات الخ المتصفات بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا ريب في أن رمي غير أمهات المؤمنين ليس بكفر ، والذي ينبغي أن يعول الحكم عليه بكفر من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول الآيات وتبين أنهن طيبات سواء استباح الرمي أم قصد الطعن برسول الله ﷺ أم لم يستبح ولم يقصد ، وأما من رمى قبل فالحكم بكفره مطلقا غير ظاهر •

والظاهر أنه يحكم بكفره إن كان مستبيحا أو قاصداً الطعن به عليه الصلاة والسلام كابن أبي لعنه الله تعالى فإن ذلك مما تقتضيه إمعانه في عداوة رسول الله ﷺ ولا يحكم بكفره إن لم يكن كذلك كحسان . ومسطح وحمنة فإن الظاهر أنهم لم يكونوا مستحلين ولا قاصدين الطعن بسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله أجمعين وإنما قالوا ما قالوا تقليدا فوبخوا على ذلك توبيخا شديدا ، ومما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الرامين قبل بالرمي أنه عليه الصلاة والسلام لم يعاملهم معاملة المرتدين بالاجماع وإنما أقام عليهم حد القذف على ماجاء في بعض الروايات ، فالآية بناء على القول بخصوص (المحصنات) وهو الذي تعضده أكثر الروايات إن كانت لبيان حكم من يرمي عائشة أو إحدى أمهات المؤمنين مطلقا بعد تلك القصة كما هو ظاهر الفعل المضارع الواقع صلة الموصول فأمر الوعيد المذكور فيها على القول بانه مختص بالكفار والمنافقين ظاهر لما سمعت من القول بكفر الرامي لإحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقا ، وإن كانت لبيان حكم من رمى قبل احتاج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون رموا عائشة رضي الله تعالى عنها استباحة لعرضها وقصداً إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي وإخوانه المنافقين عليهم اللعنة ، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للاشارة كما قيل إلى أن شأنهم الرمي وأنه يتجدد منهم آنا فآنا . وعلى هذا يمكن أن يقال . المراد بيان حكم من لم يتب من الرمي فإن التائب من فعل قلما يقال فيه إن شأنه ذلك الفعل فيكون الوعيد مخصوصا بمن لم يتب •

والذي تقتضيه الأخبار أن كل من وقع في تلك المعصية تاب سوى اللعين ابن أبي وأشياعه من المنافقين . وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه ، وقيل المراد بيان حكم من رمى والوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكر للعلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب كيفما كان يغفر بالتوبة فلا حاجة إلى أن يقال : المراد إن الذين شأنهم الرمي ليشعر بعدم التوبة ، والظاهر أن من لم يتب بعد نزول هذه الآيات كافر وليس هو إلا اللعين وأشياعه المنافقين •

واختار جمع وقال النحاس: هو أحسن ماقيل أن الحكم عام فيمن يرمي الموصوفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة، ورميهن إن كان مع استحلال فهو كفر فيستحق فاعله الوعيد المذكور إن لم يتب على ماعلم من القواعد وإن كان بدون استحلال فهو كبيرة وليس بكفر، ويحتاج في هذا إلى منع اختصاص تلك العقوبات والأحوال بالكفار والمنافقين أو التزام القول بأن ذلك ثابت للجنس ويكفي فيه ثبوته لبعض أفراده ولاشك أن فيها من يموت كافراً. وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية كما قيل نزلت في مشركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قذفوها وقالوا: خرجت لتفجر قاله أبو حمزة اليماني، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد) الخ اهـ.

وأنت تعلم أن الأوفق بالسياق والسباق ماعليه الأكثر من نزولها في شأن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وحكم رمي سائر أمهاتهم حكم رميها وكذا حكم رمي سائر أزواج الأنبياء عليهم السلام وكذا أمهاتهم، وعندي أن حكم رمي بنات النبي عليه الصلاة والسلام كذلك لاسيما بضعته الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلى الله تعالى على أبيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك فتدبر، واعلم أنه لاخلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمي إذا قلنا باستوائه مع المسلم في حرمة الايذاء أما إن تضمن ذلك حرم.

ومن الحرام لعن أبي طالب على القول بموته كافراً بل هو من أعظم مايتضمن مافيه إيذاء من يحرم إيذاؤه، ثم ان لعن من يجوز لعنه لا أرى انه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية، وأما لعن كافر معين حي فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الاسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تثبيته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر، ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه: فتفطن لهذه المسئلة فانها غريبة وحكمها متجه وقد زل فيه جماعة، وقال العلامة ابن حجر في ذلك: ينبغي أن يقال إن أراد بلعنه الدعاء عليه بتشديد الأمر أو أطلق لم يكفر وإن أراد سؤال بقائه على الكفر أو الرضا ببقائه عليه كفر: ثم قال: فتدبر ذلك حق التدبر فانه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اهـ.

وظاهر كلامهم أن الكافر الحي المعين بالشخص في الحرمة لعن الفاسق كذلك، وقال السراج البلقيني: بجواز لعن العاصي المعين واحتج على ذلك بحديث الصحيحين «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وهو ظاهر فيما يدعيه، وقول ولده الجلال البلقيني في بحث معه: يحتمل أن يكون لعن الملائكة لها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا: لعن الله من دعاها زوجها إلى فراشه فأبت فبات غضبان بعيد جداً. ومما يؤيد قول السراج خبر مسلم أنه ﷺ مر بحمار وسم في وجهه فقال «لعن الله من فعل هذا» وهو أبعد عن الاحتمال الذي ذكره ولده، وقد صح أنه ﷺ لعن قبائل من العرب باعيانهم فقال: «اللهم العن رعلا. وذكوان. وعصية عصوا الله تعالى ورسوله» وفيه نوع تأييد لذلك أيضاً، لكن قيل: إنه يجوز أن يكون قد علم عليه الصلاة والسلام موتهم أو موت أكثرهم على الكفر فلم يلعن ﷺ إلا من علم موته عليه، ولايخفى عليك الأحوط في هذا الباب، فقد صح «ومن لعن شيئاً ليس له باهل رجعت اللعنة عليه» وأرى الدعاء للعاصي المعين بالصلاح أحب من لعنه على القول بجوازه، وأرى لعن من لعنه رسول الله ﷺ بالوصف

أو بالشخص عبادة من حيث أن فيه اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام ، وكذا لعن من لعنه الله تعالى على الوجه الذي لعنه سبحانه به ، هذا وقوله عز وجل (يوم تشهد) الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتهويله ببيان ظهور جناية الرامين المستتبعة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار لا للعذاب كما ذهب إليه الحوفي لما في جواز إعمال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل ، لإخلاله بجزالة المعنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لاذكر محذوفا أو ليوفيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذكر صفحا للإيذان بأن العبارة لا تكاد تحيط بتفصيل مايقع فيه من العظائم والكلام مسوق لتهويل اليوم بتهويل مايحويه كأنه قيل : يوم تشهد عليهم ﴿أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٤﴾ يظهر من الأحوال والأهوال مالايحيط به نطاق المقال على أن الموصول المذكور عبارة عن جميع أعمالهم السيئة وجناياتهم القبيحة لاعن جناياتهم المعهودة فقط .

ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أنه عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفاعيل صاحبها لا أن كلا منها يخبر بجناياتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فنون العقوبات المترتبة عليها كافة لاعن أحداها خاصة ففيه من ضروب التهويل بالإجمال والتفصيل مالا مزيد عليه قاله شيخ الإسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جناياتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على إخبار الكل بها فقط تحجير للواسع وتهوين للأمر الرادع . والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجددها منهم آنا فآنا . وتقديم (عليهم) على الفاعل للمسارعة إلى كون الشهادة ضارة لهم مع مافيه من التشويق إلى المؤخر اه ولايخلو عن حسن .

ويجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازا عن ظهور آثاره على هاتيك الأعضاء بحيث يعلم من يشاهدهم ماعملوه وذلك بكيفية يعلمها الله تعالى . واعترض بأنه معارض بقوله تعالى (أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) .

وأجيب بأن يجوز ماذكر بجعل النطق مجازا عن الدلالة الواضحة كما قيل به في قولهم نطقت الحال أو يقول : هذا في حال وذاك في حال أو كل منهما في قوم .

ولا يخفى أن الظاهر بقاء الشهادة على حقيقتها إلا أنه استشكل ذلك بأنه حينئذ يلزم التعارض بين ماهنا وقوله تعالى في سورة يس (اليوم نختم على أفواههم) الآية لأن الختم على الأفواه ينافي شهادة الألسن .

وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالألسنة التي فيها وذلك لا ينافي نطق الألسنة نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فإن الألسنة في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعلة له فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة الألسن بأن يمنعوا عن التكلم بالألسنة وتجعل الألسنة نفسها ناطقة متكلمة كما جعل سبحانه الذراع المسموم ناطقا متكلما حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . وللمعتزلة في ذلك كلام ، وقيل في التوفيق يجوز أن يكون كل من الختم والشهادة في موطن وحال ، وأن يكون الشهادة في حق الرامين والختم في حق الكفرة ، وكأنه لما كانت هذه الآية في حق القاذف بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيهما خمسة أيضا وصرح باللسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نكتة

مرية والله تعالى أعلم بأسرار كتابه فتدبر *

وقرأ الاخوان والزعفرانى . وابن مقسم . وابن سعدان (يشهد) بالياء آخر الحروف ووجهه ظاهر *

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ والتنوين عوض عن الجملة المضافة اليها ، والتوفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدين تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذى يحق أن يثبت لهم لامحالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان ترتيب حكم الشهادة عليها متضمن لبيان ذلك المبهم المحذوف فيما سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون (يومئذ) بدلا من (يوم تشهد) من جوز تعلق ذاك بيوفيهم . وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (يوفيهم) مخففا . وقرأ عبد الله . ومجاهد . وأبو روق . وأبو حيوة (الحق) بالرفع على أنه صفة للاسم الجليل ، ويجوز الفصل بالمفعول بين الموصوف وصفته ، ومعنى الحق على هذه القراءة على ما قال الراغب الموجد للشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة ، وفسره بعضهم بالعادل ، والاكثرون على تفسيره بالواجب لذاته ، وكذا فى قوله سبحانه ﴿ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ٢٥ ﴾ والمبين إما من أبان اللازم أى الظاهر حقيته على تقدير جعله نعتا للحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جعله خبراً ثانيا أو من أبان المتعدى أى المظهر للاشياء كما هى فى أنفسها ، وجملة (يعلمون) معطوفة على جملة (يوفيهم الله) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى فالمعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعلمون أن الله الخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك جاز أن يكون المعنى ويعلمون عند معاينتهم الاهوال والخطوب أن الله الخ ، والظاهر أن للشهادة على الأول وللمعاينة على الثانى دخلا فى حصول العلم بمضمون ما فى حيز (يعلمون) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة الحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير الفصل ، وقيل : إن علم الخلق بصفاته تعالى يوم القيامة ضرورى : وإن تفاوتوا فى ذلك من بعض الوجوه فيعلمون ماذكر من غير مدخلية أحد الأمرين ، ولعل فائدة هذا العلم يأسهم من إنقاذ أحد إياهم مما هم فيه أو انسداد باب الاعتراض المروح للقلب فى الجملة عليهم أو تبين خطئهم فى رميهم حرم رسول الله ﷺ بالباطل لما أن حقيته تأبى كونه عز وجل حقا أى موجدا للاشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قدمنا من أن فجور زوجات الانبياء عليهم السلام مخل بحكمة البعثة ، وكذا تأبى كونه عز وجل حقا أى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتى يستتبع الاتصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جداً فى أن الآية فى ابن أبى وأضرابه من المنافقين الرامين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالى هو الحق المبين منذ كان فى الدنيا لا أنه يحدث له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها فى الرامين من المؤمنين أو فيهم وفى غيرهم من المنافقين قال : يحتمل أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأبى ذلك كونه حاصلا قبل . وقد حمل السيد السند قدس سره فى حواشى المطالع العلم فى قولهم فى تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر على ذلك لئلا يرد أنه يلزم على الظاهر أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار لامتناع علم المعلوم ، ويحتمل أن يكون قد نزل علمهم الحاصل قبل منزلة غير الحاصل لعدم ترتب ما يقتضيه من الكف عن الرمى

عليه ومثل هذا التنزيل شائع فى الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين ـ أعنى الانتقام من الظالم للمظلوم ـ ويحتمل غير ذلك .

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فتدبر ، وقوله تعالى : ﴿ الْخَبِيثَاتُ ﴾ الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخلق على موجب أن لله تعالى ملكا يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : « إن الطيور على أشباهها تقع » أى الخبيثات من النساء ﴿ لِلْخَبِيثِينَ ﴾ من الرجال أى مختصات بهم لا يتجاوزنهم إلى غيرهم على أن اللام للاختصاص ﴿ وَالْخَبِيثُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلْخَبِيثَاتِ ﴾ لأن المجانسة من دواعى الانضمام ﴿ وَالطَّيِّبَاتُ ﴾ منهن ﴿ لِلطَّيِّبِينَ ﴾ منهم ﴿ وَالطَّيِّبُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلطَّيِّبَاتِ ﴾ منهن بحيث لا يتجاوزونهن إلى من عداهن وحيث كان رسول الله ﷺ أطيب الاطيبين وخيرة الأولين والآخرين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة واتضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبما نطق به قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾ على أن الاشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل فى ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخولا أوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . وصفوان ، وقال الفراء : إشارة إلى الصديقة . وصفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد .

وفى الآية على جميع الاقوال تغليب أى أولئك منزهون مما يقوله أهل الافك فى حقهم من الاكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبما سمعت رواه الطبرانى عن ابن عباس ضمن خبر طويل . ورواه الامامية عن أبى جعفر . وأبى عبدالله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجبائى وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء فى رواية أخرى عن ابن عباس أخرجها الطبرانى أيضا . وابن مردويه وغيرهما أن (الخبيثات . والطيبات) صفتان للكلم (والخبيثون . والطيبون) صفتان للخبيثين من الناس وروى ذلك عن الضحاك . والحسن ، و (الخبيثون) عليه شامل للرجال والنساء على سبيل التغليب وكذا (الطيبون) و (أولئك) إشارة إلى الطيبين وضمير (يقولون) للخبيثين ، وقيل للآفكين أى الخبيثات من الكلم للخبيثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغى أن تقال فى حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفريقين أحقاء بأن يقال فى حقهم خبائث الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفريقين مختصة وحقيقة بهم وهم أحقاء بأن يقال فى شأنهم طيبات الكلم أولئك الطيبون مبرؤن عن الاتصاف مما يقول الخبيثون وقيل الآفكون فى حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا .

وقيل : المراد الخبيثات من القول مختصة بالخبيثين من فريقى الرجال والنساء لا تصدر عن غيرهم والخبيثون من الفريقين مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول للطيبين من الفريقين أى مختصة بهم لا تصدر عن غيرهم والطيبون من الفريقين مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرها أولئك الطيبون مبرؤن مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، ومآله الحط على الآفكين وتنزيه القائلين سبحانك هذا بهتان عظيم ﴿ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ ﴾ عظيمة لما لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ﴿ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ٢٦ ﴾ هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، ويشهد له قوله تعالى فى سورة الأحزاب فى أمهات المؤمنين (واعتدنا لها رزقا كريما) فان المراد به ثمت الجنة بقرينة (أعتدنا) والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وفى هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة ما فيها ، ولو قلبت القرآن كله وفتشت عما أوعد به العصاة لم تر الله عز وجل قد غلظ فى شئ تغليظه فى الإفك وهو دال على فضلها أيضا ، وكانت رضى الله تعالى عنها تتحدث بنعمة الله تعالى عليها بنزول ذلك فى شأنها ،

فقد أخرج ابن أبى شيبة عنها أنها قالت : خلال فى لم تكن فى أحد من الناس إلا ما آتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله ما أقول هذا انى أفتخر على صواحباتى قيل : وماهن ؟ قالت : نزل الملك بصورتى وتزوجنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجنى بكرا لم يشركه فى أحد من الناس وأتاه الوحى وأنا وإياه فى لحاف واحد وكنت من أحب الناس اليه ونزل فى آيات من القرآن كادت الأمة تهلك فيهن ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحد من نسائه غيرى وقبض فى بيتى لم يله أحد غير الملك وأنا ه

وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (١) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرا عظيما ، وفى قوله سبحانه : (لهم مغفرة ورزق كريم) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الرافضة القائلين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجمل مع أشياء افتروها ونسبوها اليها ، ومما يرد زعمهم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر فى خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستنفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إنى لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام فى الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أتطيعونه أم تطيعونها ، ومما يقضى منه العجب ما رأيته فى بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الوقعة لأن النبى ﷺ قال للأمير كرم الله تعالى وجهه : قد أذنت لك أن تخرج بعد وفاتى من الزوجية من شئت من أزواجى فاخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ما صدر ، ولعمرى إن هذا مما يكاد يضحك الثكلى ، وفى حسن معاملة الأمير كرم الله تعالى وجهه إياها رضى الله تعالى عنها بعد استيلائه على العسكر الذى صحبها الثابت عند الفريقين ما يكذب ذلك ، ونحن لا نشك فى فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء فى مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرجه ابن أبى شيبة . وأحمد . والبخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام ، لكنى مع هذا لا أقول بأنها أفضل من بضعته ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفى هذا المقام أبحاث تطلب من محلها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات فى أمرها لمزيد الاعتناء بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام ولجبر قلب صاحبه الصديق رضى الله تعالى عنه وكذا قلب زوجته أم رومان فقد اعتراهما من ذلك الافك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها اليه عز وجل مع فضلها وطهارتها فى نفسها . وقد جاء فى خبر غريب ذكره ابن النجار (٢) فى تاريخ بغداد بسنده عن أنس ابن مالك رضى الله تعالى قال : وكنت جالسا عند أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها لأقر عينها بالبراءة وهى تبكى فقالت : هجرنى القريب والبعيد حتى هجرتنى

---

(١) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(٢) ونقله السيوطى فى الدر المنثور اه منه

المرة وما عرض عليّ طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظامئة فرأيت في منامي فتى فقال لي: مالك؟ فقلت حزينة مما ذكر الناس فقال: ادعي بهذه الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت: وما هي؟ فقال قولي يا سابغ النعم ويا دافع النقم ويا فارج الغمم ويا كاشف الظلم يا أعدل من حكم يا حسب من ظلم يا ولي من ظلم يا أول بلا بداية ويا آخر بلا نهاية يا من له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمري فرجا ومخرجا قالت فانتبهت وأنا ريانة شبعانة وقد أنزل الله تعالى فرجي، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فليحفظ وليستعمل. ثم إنه عز وجل إثر ما فصل الزواجر عن الزنا وعن رمي العفائف عنه شرع في تفصيل الزواجر عما عسى يؤدي إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهن في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستتبعة لسعادة الدارين فقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم﴾ الخ، وسبب النزول على ما أخرج الفريابي. وغيره من طريق عدي بن ثابت عن رجل من الأنصار أن امرأة قالت: يا رسول الله إني أكون في بيتي على الحالة التي لا أحب أن يراني عليها أحد لا ولد ولا والد فيأتيني آت فيدخل علي فكيف أصنع؟ فنزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية، والمراد عند بعض الاختصاص الملكي، ووصف البيوت بمغايرة بيوتهم بهذا المعنى خارج مخرج العادة التي هي سكنى كل أحد في ملكه وإلا فالآجر والمعير أيضا منهيان عن الدخول بغير إذن.

وقال بعضهم: المراد اختصاص السكنى أي غير بيوتكم التي تسكنونها لأن كون الآجر والمعير منهيين كغيرهما عن الدخول بغير إذن دليل على عدم إرادة الاختصاص الملكي فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذلك خارج مخرج العادة، وقرئ (بيوتا غير بيوتكم) بكسر الباء لأجل الياء ﴿حتى تستأنسوا﴾ أي تستأذنوا من يملك الإذن من أصحابها، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبي حاتم. وابن الأنباري في المصاحف. وابن جرير. وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ويخالفه ما روى الحاكم وصححه والضياء في المختارة. والبيهقي في شعب الإيمان. وناس آخرون عنه أنه قال في (حتى تستأنسوا) أخطأ الكاتب وإنما هي (حتى تستأذنوا) لكن قال أبو حيان: من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن في الإسلام ملحد في الدين وابن عباس بريء من ذلك القول انتهى.

وأنت تعلم أن تصحيح الحاكم لا يعول عليه عند أئمة الحديث لكن للخبر المذكور طرق كثيرة، وكتاب الأحاديث المختارة للضياء كتاب معتبر، فقد قال السخاوي في فتح المغيث في تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة كالضياء في مختارته، والسيوطي بعد ما عد في ديباجة جمع الجوامع الكتب الخمسة وهي صحيح البخاري. وصحيح مسلم. وصحيح ابن حبان. والمستدرك. والمختارة للضياء قال وجميع ما في هذه الكتب الخمسة صحيح.

ونقل الحافظ ابن رجب في طبقات الحنابلة عن بعض الأئمة أنه قال: كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يبعد ما قاله أبو حيان، وابن الأنباري أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطاعنة بحسب الظاهر في تواتر القرآن المروية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - وسيأتي في تفسير هذه السورة إن شاء الله تعالى بعضها أيضا - بأن الروايات ضعيفة ومعارضة بروايات

أخرج عن ابن عباس أيضا وغيره وهذا دون طعن أبي حيان . وأجاب ابن اشته عن جميع ذلك بأن المراد الخطأ في الاختيار وترك ما هو الأولى بحسب ظنه رضي الله تعالى عنه لجمع الناس عليه من الأحرف السبعة لا أن الذي كتب خطأ خارج عن القرآن .

واختار الجلال السيوطي هذا الجواب وقال : هو أولى وأقعد من جواب ابن الأنباري ، ولا يخفى عليك أن حمل كلام ابن عباس على ذلك لا يخلو عن بعد لما أن ما ذكر خلاف ظاهر كلامه ، وأيضا ظن ابن عباس أولوية ما أجمع سائر الصحابة رضي الله تعالى عنهم على خلافه مما سمع من رسول الله ﷺ في العرضة الأخيرة بعيد ، وكأنهم رأوا أن التزام ذلك أهون من انكار ثبوت الخبر عن ابن عباس مع تعدد طرقه وإخراج الضياء إياه في مختارته ، ويشجع على هذا الانكار اعتقاد جلالة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وثبوت الاجماع على تواتر خلاف ما يقتضيه ظاهر كلامه فتأمل .

واستعمال الاستئناس بمعنى الاستئذان بناء على أنه استفعال من آنس الشيء بالمدعله أو أبصره وإبصاره طريق إلى العلم فالاستئناس استعلام والمستأذن طالب العلم بالحال مستكشف أنه هل يراد دخوله أولا .

وقيل الاستئناس خلاف الاستيحاش فهو من الانس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فكأنه قيل : حتى يؤذن لكم فان من يطرق بيت غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه فاذا أذن له استأنس ، وهو في ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستئناس من الانس بالكسر بمعنى الناس اي حتى تطلبوا معرفة من في البيوت من الانس . وضعف بأن فيه اشتقاقا من جامد كما في المسرج أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من في البيت لا تكفي بدون الاذن فيوهم جواز الدخول بلا اذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فإن لم تجدوا فيها أحداً) ولا يكافيء التضعيف بما سمعت .

وذهب الطبري إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتؤنسوا أنفسكم بأن تعلموا أن قد شعر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل: المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت . والمراد حتى تعلموهم على أتم وجه ، ويرشد إلى ذلك ما روى عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال : قلنا يارسول الله ما الاستئناس ؟ فقال: «يتكلم الرجل بالتسبيحة والتكبيرة والتحميدة يتنحنح يؤذن أهل البيت» وما أخرجه ابن المنذر . وجماعة عن مجاهد أنه قال . تستأنسوا تتنحنحوا وتتنخموا ، وقيل المراد حتى تؤنسوا أهل البيت باعلامهم بالتسبيح أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يأبيانه وكلا القولين كما ترى . وفي دلالة ما ذكر من تفسير الاستئناس في الخبر على ماسبق له بحث سنشير اليه إن شاء الله تعالى ﴿وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ أي الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال النووي : الصحيح المختار تقديم التسليم على الاستئذان ، فقد أخرج الترمذي عن جابر بن عبدالله رضي الله تعالى عنه قال «قال رسول الله ﷺ السلام قبل الكلام» وابن أبي شيبة . والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال: لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وابن وهب في كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرسلني أبي إلى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فجئته فقلت : أألج ؟ فقال: ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخي لا تقل أألج ولكن قل : السلام عليكم فاذا قيل : وعليك فقل :

أأدخل ؟ فاذا قالوا : ادخل فادخل •

وأخرج قاسم بن اصبغ . وابن عبد البر فى التمهيد عن ابن عباس قال : استأذن عمر رضى الله تعالى عنه على النبى ﷺ فقال : السلام على رسول الله السلام عليكم أيدخل عمر ؟ واختار الماوردى التفصيل وهو أنه إن وقعت عين المستأذن على من فى البيت قبل دخوله قدم السلام والا قدم الاستئذان ، والظاهر أن الاستئذان بمايدل على طلب الاذن صريحا والمأثور المشهور فى ذلك أأدخل؟ كما سمعت ، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسبيح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيذان أهل البيت بالجائى فان فى إيذانهم دلالة ماعلى طلب الاذن منهم ، وحملوا ما تقدم من حديث أبى أيوب وكلام مجاهد على ذلك ، وهو على ماروى عن عطاء واجب على كل محتلم ويكفى فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية ، وأخرج البيهقى فى الشعب . وابن أبى حاتم عن قتادة أنه قال : كان يقال الاستئذان ثلاثا فمن لم يؤذن له فيهن فليرجع ، أما الأولى فيسمع الحى ، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم ، وأما الثالثة فان شاؤا أذنوا وإن شاؤا ردوا ، وفى الأمر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك . والبخارى . ومسلم . وابو داود عن أبى سعيد الخدرى •

وذكر أبو حيان أنه لايزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من فى البيت لم يسمع ، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم ، وقد أخرج مالك فى الموطأ عن عطاء بن يسار وأن رجلا قال للنبى ﷺ : أأستأذن على أمى ؟ قال : نعم قال : ليس لها خادم غيرى أأستأذن عليها كلما دخلت ؟ قال : أتحب أن تراها عريانة ؟ قال الرجل : لا قال : فاستأذن عليها ، وأخرج ابن جرير ، والبيهقى عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم واخواتكم ، وهو أيضا على مايقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير بيوتهن ، فقد أخرج ابن أبى حاتم عن أم إياس قالت : كنت فى أربع نسوة نستأذن على عائشة رضى الله تعالى عنها فقلت : ندخل ؟ فقالت : لا فقال واحد : السلام عليكم أندخل ؟ قالت : ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ ، وإذا صح ذلك ففى الآية نوع تغليب ، ووجه مشروعية الاستئذان لهن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قد يكونون على حال لايحبون اطلاع النساء عليه كما لايحبون اطلاع الرجال •

وصح من حديث أخرجه الشيخان . وغيرهما «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» ومن هنا لا ينبغى النظر فى قعر البيت قبل الاستئذان ، وقد أخرج الطبرانى عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنه عن النبى ﷺ قال «من كان يشهد أنى رسول الله فلا يدخل على أهل بيت حتى يستأذن ويسلم فاذا نظر فى قعر البيت فقد دخل» وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود . والبخارى فى الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستقبل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب ربما يفضى إلى النظر ، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للأعمى لدخوله فى عموم الموصول ، ووجهها كراهة اطلاعه بواسطة السمع على مالا يحب أهل البيت اطلاعه عليه من الكلام مثلا •

وفى الكشاف إنما شرع الاستئذان لئلا يوقف على الأحوال التى يطويها الناس فى العادة عن غيرهم

ويتحفظون من اطلاع أحد عليها ولم يشرع لئلا يطلع الدامر على عورة أحد ولاتسبق عينه إلى مالا يحل النظر اليه فقط ، وهو تعليل حسن إلا أنه يحتاج القول بذلك إلى القول بأن قوله عليه الصلاة والسلام «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» خارج مخرج الغالب .

وجوز بانما لمزيد الاعتناء لا للحصر وقد صرحوا بمجيء إنما لذلك فلاتغفل، ثم اعلم أن الاستئذان والتسليم متغايران لكن ظاهر بعض الأخبار يقتضي أن الاستئذان داخل في التسليم كما أن بعضها يقتضي مغايرته له وعدم دخوله فيه ، ووجه جعله من التسليم أنه بدونه كالعدم لما أن السنة فيه أن يقرن بالتسليم . هذا وفي مصحف عبدالله كما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابراهيم (حتى تسلموا على أهلها وتستأذنوا) ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ إشارة على ماقيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام ، وقيل : إشارة إلى المذكور في ضمن الفعلين المغيابهما أي الاستئذان والتسليم ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية ، فقد كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتاغير بيته يقول: حييتم صباحا حييتم مساء فيدخل فربما أصاب الرجل مع امرأته في لحاف ، وخيرية المفضل عليه قيل على زعمهم لما في الاضطار من المذلة وامدم تحية الجاهلية حسنة كما هو عادة الناس اليوم في قولهم : صباح الخير ومساء الخير ، ولعل الأولى أن يقال : إن ذلك من قبيل الخل أحلى من العسل .

وجوز أن يكون (خير) صفة فلاتقدير ، وقوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٢٧﴾ تعليل على ما اختاره جمع لمحذوف أي أرشدتم إلى ذلك أوقيل لكم هذا كي تتذكروا وتتعظوا وتعملوا بموجبه ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا﴾ بأن كانت خالية من الأهل ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا﴾ واصبروا ﴿حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ من جهة من يملك الاذن عند وجدانكم إياه ، ووجه ذلك أن الدخول في البيوت الخالية من غير اذن سبب للقيل والقال ، وفيه تصرف بملك الغير بغير رضاه وهو يشبه الغصب ، وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها كما أن الآية الأولى لبيان حكم البيوت التي فيها أهلها .

وجوز أن تكون هذه تأكيدا لأمر الاستئذان وأنه لابد منه والأمر دائر عليه ، والمعنى فان لم تجدوا فيها أحداً من الآذنين أي ممن يملك الاذن فلاتدخلوها الخ ويفيد هذا حرمة دخول مافيه من لا يملك الاذن كعبد وصبي من دون اذن من يملكه ، ومن اختار الأول قال : إن حرمة ماذكر ثابتة بدلالة النص فتأمل ،

وقال سبحانه (فان لم تجدوا) إلى آخره دون فان لم يكن فيها أحد لأن المعتبر وجدانها خالية من الأهل مطلقا أو ممن يملك الاذن سواء كان فيها أحد في الواقع أم لم يكن كذا قيل : وعليه فالمراد من قولهم في تفسير ذلك : بأن كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد ، وكذا يقال في نظيره فلا تغفل ، ثم أن ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصصه الشرع فجوز الدخول لازالة منكر توقفت على الدخول من غير اذن أهل البيت والدخول في البيت الخالي لاطفاء حريق فيه أونحو ذلك .

وقد ذكر الفقهاء الصور التي فيها الدخول من غير إذن من يملك الاذن فلتراجع ، وقيل : المراد بالاذن في قوله سبحانه (حتى يؤذن لكم) مايعم الاذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحينئذ لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا﴾ أي ان أمرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الآمر من يملك الاذن أم لا فارجعوا ولا تلحوا ﴿هُوَ﴾ أي الرجوع ﴿أَزْكَى لَكُمْ﴾ أي أطهر مما لا يخلو عنه اللج والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والرذالة أو أنفع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الزكاة بمعنى النمو ه

والظاهر أن صيغة أفعل في الوجهين للمبالغة ، وقيدنا الوقوف على الأبواب بما سمعت لأنه ليس فيه دناءة مطلقا ، فقد روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان يأتي دور الأنصار لطلب الحديث فيقعد على الباب ولا يستأذن حتى يخرج اليه الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا ابن عم رسول الله لو أخبرتني بمكانك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضي الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطالب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيا منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة المشايخ والحمد لله تعالى على ذلك ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨﴾ فيعلم ما تأتون وما تذرون مما كلفتموه فيجازيكم عليه ه

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا﴾ أي بغير استئذان ﴿بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ أي موضوعة لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل ليتمتع بها من يحتاج اليها كائنا من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والخانات والحوانيت والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة كما ينبيء عنه قوله تعالى ﴿فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ فانه صفة للبيوت أو استئناف جار مجرى التعليل لنفي الجناح أي فيها حق تمتع لكم كالاستكنان من الحر والبرد وايواء الأمتعة والرحال والشراء والبيع والاغتسال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخليها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخليها من قبل ولا ممن يتولى أمرها ويقوم بتدبيرها ه

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا) الخ قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه : يا رسول الله فكيف بتجار قريش الذين يختلفون من مكة والمدينة والشام وبيت المقدس ولهم بيوت معلومة على الطريق فكيف يستأذنون ويسلمون وليس فيها سكان ؟ فرخص سبحانه في ذلك فأنزل قوله تعالى (ليس عليكم) الخ ، وعنى الصديق رضي الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الخانات التي في الطرق وهي في الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فما روى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وابراهيم النخعي أنها البيوت الخربة التي تدخل للتبرز ، وأما ما روى عن ابن الحنفية أيضا من أنها دور مكة فهو من باب التمثيل أيضا لكن صحة ذلك مبنية على القول بأن دور مكة غير مملوكة والناس فيها شركاء وقد علمت ما في المسئلة من الخلاف ه

وأخرج أبو داود في الناسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) الخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستثناء عن عكرمة . والحسن وهو الذي يقتضيه ظاهر خبر

مقاتل واليه ذهب الزمخشري . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يظهر ذلك لأن الآية الأولى في البيوت المملوكة والمسكونة وهذه الآية في البيوت المباحة التي لا اختصاص لها بواحد دون واحد . والذي يقتضيه النظر الجليل أن البيوت فيما تقدم أعم من هذه البيوت فيكون ما ذكر تخصيصا لذلك وهو المعنى بالاستثناء فتدبر ولا تغفل

﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٢٩ ﴾ وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفساد أو اطلاع على عورات ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجا أوليا . وتلوين الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتفويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي اليه عليه الصلاة والسلام قيل لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع حرية بأن يكون الآمر بها والمتصدي لتدبيرها حافظا ومهيمنا عليهم . وقيل : إن ذلك لما أن بعض المؤمنين جاء إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالمستدعي لأن يقول له ما في حيز القول .

فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : مر رجل على عهد رسول الله ﷺ في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت اليه فوسوس لهما الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجابا به فبينا الرجل يمشي إلى جنب حائط وهو ينظر اليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فأخبره أمري فأتاه فقص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأنزل الله تعالى (قل للمؤمنين) ﴿ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ ومفعول القول مقدر ، و (يغضوا) جواب لقل لتضمنه معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن تقل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيذان بأنهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور .

وجوز أن يكون (يغضوا) جوابا للأمر المقدر المقول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المجاب إما في الفعل والفاعل نحو ائتني أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضا الأمر للمواجهة و (يغضوا) غائب ومثله لا يجوز ، وقيل عليه : إنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل « من كانت هجرته » الحديث ولا نسلم أنه لا يجاب الأمر بلفظ الغيبة إذا كان محكيا بالقول لجواز التلوين حينئذ وفيه بحث ، ومن أنصف لا يرى هذا الوجه وجيها وهو على ما فيه خلاف الظاهر جداً ، وجوز الطبرسي . وغيره أن يكون (يغضوا) مجزوما بلام أمر مقدرة لدلالة (قل) أي قل لهم ليغضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و (من) قيل صلة وسيبويه يأبى ذلك في مثل هذا الكلام والجواز مذهب الأخفش ، وقال ابن عطية : يصح أن تكون من لبيان الجنس ويصح أن تكون لابتداء الغاية . وتعقبه في البحر بأنه لم يتقدم مبهم لتكون من لبيان الجنس على أن الصحيح أنها ليس من موضوعاتها أن تكون لبيان الجنس انتهى ، والجل على أنها هنا تبعيضية ، والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل ، وجعل الغض عن بعض المبصر غض بعض البصر وفيه كما في الكشف كناية حسنة ، ثم أن غض البصر عما يحرم النظر اليه واجب ونظرة الفجأة التي لا تعمد فيها معفو عنها ، فقد أخرج أبو داود . والترمذي . وغيرهما عن بريدة رضي الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ

لاتتبع النظرة النظرة فان لك الأولى وليست لك الآخرة » وبدأ سبحانه بالارشاد إلى غض البصر لما فى ذلك من سد باب الشر فان النظر باب إلى كثير من الشرور وهو بريد الزنا ورائد الفجور ، وقال بعضهم :

كل الحوادث مبداها من النظر ومعظم النار من مستصغر الشرر
والمرء ما دام ذا عين يقلبها فى أعين العين موقوف على الخطر
كم نظرة فعلت فى قلب فاعلها فعل السهام بلا قوس ولا وتر
يسر ناظره ما ضر خاطره لا مرحبا بسرور عاد بالضرر

والظاهر أن الارشاد لكل واحد من المؤمنين ولفظ الجمع لا يأبى ذلك ، والظاهر أيضا أن المؤمنين أعم من العباد وغيرهم ، وزعم بعضهم جواز أن يكون المراد بهم العباد والمؤمنين المخلصين على أن يكون المعنى قل للمؤمنين الكاملين يغضوا من أبصارهم ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ أى عما لا يحل لهم من الزنا واللواطة ، ولم يؤت هنا بمن التبعيضية كما أتى بها فيما تقدم لما أنه ليس فيه حسن كناية كما فى ذلك . وفى الكشاف دخلت (من) فى غض البصر دون حفظ الفرج دلالة على أن أمر النظر أوسع ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وثديهن وأعضادهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجوارى المستعرضات للبيع والاجنبية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها فى إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فضيق ، وكفاك فرقا أن أبيح النظر إلا ما استثنى منه وحظر الجماع إلا ما استثنى منه انتهى ، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال : المراد غض البصر عن الاجنبية والاجنبية يحل النظر إلى بعضها وأما الفرج فلا طريق إلى الحل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنبية فلاوجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل ، وقيل : لم يؤت بمن هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترها ،

فقد أخرج ابن المنذر . وجماعة عن أبى العالية أنه قال : كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية فى النور (ويحفظوا فروجهم . ويحفظن فروجهن) فهو أن لا يراها أحد ، وروى نحوه عن أبى زيد ، والستر مأمور به مطلقا .

وتعقب بانه يجوز الكشف فى مواضع فلو جىء بمن لكان فيه إشارة إلى ذلك ، وتفسير حفظ الفروج هنا خاصة بسترها قيل لا يخلو عن بعد لمخالفته لما وقع فى القرآن الكريم كما اعترف به من فسره بما ذكر .

واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافضاء إلى مالا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صلته يتناول القسمين ، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوه عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الأمر بالستر مطلقا للحفظ عن الافضاء ، ومن هنا تعلم ان من ضعف ماروى عن أبى العالية ، وابن زيد بعدم تعرض الآية عليه بحفظ الفرج عن الزنا لم يصب المحز .

﴿ ذَٰلِكَ ﴾ أى ما ذكر من الغض والحفظ ﴿ أَزْكَىٰ لَهُمْ ﴾ أى أطهر من دنس الريبة أو انفع من حيث الدين والدنيا فان النظر بريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية مالا يخفى وافعل للمبالغة دون التفضيل ،

وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شىء نافع أو مبعد عن الريبة ، وقيل على معنى أنه أنفع من الزنا والنظر الحرام فانهم يتوهمون لذة ذلك نفعا ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ٣٠ ﴾ لا يخفى عليه شىء مما يصدر عنهم من الافاعيل التى من جملتها إجالة النظر واستعمال سائر الحواس وتحريك الجوارح وما يقصدون بذلك

فليكونوا على حذر منه عز وجل فى كل ما يأتون وما يذرون ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهن النظر اليه كالعورات من الرجال والنساء وهى مابين السرة والركبة . وفى الزواجر لابن حجر المكى كما يحرم نظر الرجل المرأة يحرم نظرها اليه ولو بلا شهوة ولاخوف فتنة . نعم إن كان بينهما محرمية نسب أو رضاع أو مصاهرة نظر كل إلى ما عدا ما بين سرة الآخر وركبته . والمذكور فى بعض كتب الاصحاب إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لايحرم . نعم غضها بصرها من الاجانب أصلا أولى بها وأحسن ، فقد أخرج أبوداود . والترمذى وصححه . والنسائى . والبيهقى فى سننه عن أم سلمة أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة قالت : فبينما نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقلت : يارسول الله هو أعمى لايبصر قال : أفعمياوان أنتما ألستما تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى شىء من الرجل الاجنبى مطلقا ، ولا يبعد القول بحرمة نظر المرأة المرأة إلى ما عدا ما بين السرة والركبة إذا كان بشهوة ولا تستبعد وقوع هذا النظر فانه كثير ممن يستعملن السحاق من النساء والعياذ بالله تعالى ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ أى عما لا يحل لهن من الزنا والسحاق أو من الابداء أو مما يعم ذلك والابداء ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ أى ما يتزين به من الحلى ونحوه ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ أى إلا ماجرت العادة والجبلة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالخاتم والفتخة والكحل والخضاب فلامؤاخذة فى إبدائه للاجانب وإنما المؤاخذة فى إبداء ماخفى من الزينة كالسوار والخلخال والدملج والقلادة والاكليل والوشاح والقرط .

وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة فى الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لايحل النظر اليها إلا لمن استثنى فى الآية بعد وهى الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والاذن فنهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل اليها لملابستها تلك المواقع بدليل أن النظر اليها غير ملابسة لها كالنظر إلى سوار امرأة يباع فى السوق لامقال فى حله كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنا فى الحظر ثابت القدم فى الحرمة شاهداً على أن النساء حقهن أن يحتطن فى سترها ويتقين الله تعالى فى الكشف عنها كذا فى الكشاف، وهو على ماقال الطيبى مشعر بأن ماذكر من باب الكناية على نحو قولهم: فلان طاهر الجيب طاهر الذيل .

وقال صاحب الفرائد : هو من باب إطلاق اسم الحال على المحل فالمراد بالزينة مواقعها فيكون حرمة النظر إلى المواقع بعبارة النص بدلالته وهى أقوى ، وفيه بحث .

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أى لايبدين مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتى إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : (ولايضربن بأرجلهن) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالنهى ، وأيضا لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للاجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لان كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شىء منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة، وأنت تعلم أن ابن المنير مالكى وماذكره مبنى على مذهبه وماذكره الزمخشرى مبنى على المشهور من مذهب الإمام أبى حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والقدمين ليست بعورة

---

(١) وفى رواية أن الذراعين ليستا بعورة اهـ منه

مطلقا فلا يحرم النظر إليها . وقد أخرج أبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) رقعة الوجه وباطن الكف ، وأخرجا عن ابن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالكفين إلا أنهما لم يذكراهما اكتفاء بالعلم بالمقايسة فإن الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر الكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالحهن في الطرقات . ومذهب الشافعي عليه الرحمة كما في الزواجر أن الوجه والكفين ظهرهما وبطنهما إلى الكوعين عورة في النظر من المرأة ولو أمة على الأصح وإن كانا ليسا عورة من الحرة في الصلاة ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر في باب شروط الصلاة عورة الأمة ولو مبعضة ومكاتبة وأم ولد كعورة الرجل ما بين السرة والركبة في الأصح وعورة الحرة ولو غير مميزة والخنثى الحر ما سوى الوجه والكفين وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الخلوة ستر سوأة الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لأدنى غرض كتبريد وخشية غبار على ثوب تجمل انتهى .

وذكر في الزواجر حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللائق حرمة نظره أيضا بل قال : حرم أئمتنا النظر لقلامة ظفر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذهب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، وفسر بعض أجلتهم ما ظهر بالوجه والكفين بعد أن ساق الآية دليلا على أن عورة الحرة ما سواهما ، وعلل حرمة نظرهما بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة ابداء الوجه والكفين حسبما تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر إليهما مطلقا في غاية البعد فتأمل . واعلم أنه إذا كان المراد النهي عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والكفين والتزم القول بكونهما عورة وحرمة إبدائهما لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم الثابت بطريق الإشارة وهو المؤاخذة في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كأن كشفته الريح مثلا فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما لزم إظهاره لنحو تحمل شهادة ومعالجة طبيب ، وروى الطبراني والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الاقتصار على الثياب وعليها اقتصر أيضا الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عليها في قوله تعالى : (خذوا زينتكم عند كل مسجد) على ما في البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر الكحل والخاتم والقرط والقلادة .

وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه الكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الخاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المتبادر منها وبعضها ظاهر في حملها على مواقعها ، وقال ابن بحر : الزينة تقع على محاسن الخلق التي فعلها الله تعالى وعلى ما يتزين به من فضل لباس ، والمراد في الآية النهي عن إبداء ذلك لمن ليس بمحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأنكر بعضهم إطلاق الزينة على الخلقة ، قال في البحر : والأقرب دخولها

فى الزينة وأى زينة أحسن من الخلقة المعتدلة ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهى عن إبدائها، والخمر جمع خمار ويجمع فى القلة على أخمرة وكلا الجمعين مقيس وهو المقنعة التى تلقيها المرأة على رأسها من الخمر وهو الستر، والجيوب جمع جيب وهو فتح فى أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد، وأصله على ماقيل من الجيب بمعنى القطع ، وفى الصحاح تقول جبت القميص أجوبه وأجيبه إذا قورت جيبه ، قال الراجز :

باتت تجيب أدعج الظلام جيب البيطر مدرع الهمام

وإطلاقه على ماذكر هو المعروف لغة، وأما إطلاقه على مايكون فى الجنب لوضع الدراهم ونحوها كما هو الشائع بيننا اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى، والمراد من الآية كما روى ابن أبى حاتم عن ابن جبير أمرهن بستر نحورهن وصدورهن بخمرهن لئلا يرى منها شئ وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلنها كعادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال مافيها فشققن مروطهن فاختمرن بها تصديقا وإيمانا بما أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ماقال أبو حيان لتضمينه معنى الوضع والالقاء ، وقيل : معنى الشد ، وظاهر كلام الراغب أنه يتعدى بعلى بدون تضمين ، وقرأ عباس عن أبى عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) بسكون الميم ، وقرأ غير واحد من السبعة (جيوبهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا يجمع على فعول فى الصحيح والمعتل كفلوس وبيوت والكسر لمناسبة الياء ، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة

﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ كرر النهى لاستثناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد مااستثنى عنه بعض مواد الضرورة باعتبار المنظور ﴿ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والمأمورات نساؤهم بها لهم حتى أن لهم ضربهن على تركها ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعهود كما فى إرشاد العقل السليم ، وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم ، وقيل : إنه خلاف الأولى وهو على ماقال الخفاجى : مذهب الحنفية وتفصيله فى الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن .

﴿ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ ﴾ لكثرة المخالطة الضرورية بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن مايبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالآباء الأقربين بل آباء الآباء وإن علوا كذلك ومثلهم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالأبناء والبنين الصلبيين بل يعمهم وأبناء الأبناء وبنى البنين وإن سفلوا ، والمراد بالاخوان مايشمل الأعيان وهم الأخوة لأب واحد وأم واحدة وبنى العلات وهم أولاد الرجل من نسوة شتى والأخياف وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال فى الأخوات، واستعمل (بنى) معهم دون أبناء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا فى الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهم فيما بينهم ألا ترى انك كثيراً ماتسمع بنى آدم وبنى تميم وقلما تسمع أبناء آدم وأبناء تميم وفيما نحن فيه قد يجتمع للمرأة ابن أخ شقيق وابن أخ لأب وابن أخ لأم بل قد يجتمع لها أبناء أخ شقيق أو إخوة أشقاء أعيان وبنو علات وأبناء أخ

أو إخوة لأب وأبناء أخ أو إخوة لأم كذلك ويتأتى مثل ذلك في ابن الأخت لكن لا يتصور هنا بنو العلات كما لا يتصور في أبناء الأخ الأخياف والاجتماع في أبنائهن وأبناء بعولتهن وإن اتفق لكنه ليس بتلك المثابة .

وقيل اختير في الأخيرين (بني) لأنه لو جيء بأبناء تلاقت همزتان احداهما همزة أبناء والثانية همزة اخوان أو أخوات وهو على ما فيه لا يحسم مادة السؤال إذ للسائل أن يقول بعد: لم اختير في الأولين (أبناء) دون (بني) ويحتاج إلى نحو أن يقال اختير ذلك لأنه أوفق بآباء ، وقيل اختير (أبناء) في الأولين لهذا ، واختير بني في (بني اخواتهن) ليكون المضاف والمضاف اليه من نوع واحد ، وفي بني اخوانهن المشاكلة وفيه ما فيه ، ولم يذكر سبحانه الأعمام والأخوال مع انهم كما قال الحسن . وابن جبير كسائر المحارم في جواز ابداء الزينة لهم قيل لأنهم في معنى الاخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أب الأم في معنى الأب فيكون ابنه في معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الأحوط أن يستترن عنهم حذاراً من أن يصفوهن لأبنائهم فيؤدي ذلك إلى نظر الأبناء اليهن .

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي شيبة عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب التستر من الأجانب ما فيه ، وضعف بأنه يجري في آباء البعولة إذ لو رأوا زينتهن لربما وصفوهن لأبنائهم وهم ليسوا محارم فيؤدي إلى نظارهم اليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكروا اكتفاء بذكر الآباء فانهم عند الناس بمنزلتهم لاسيما الأعمام وكثيراً ما يطلق الاب على العم ، ومنه قوله تعالى (وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر) ثم أن المحرمية المبيحة للابداء كما تكون من جهة النسب تكون من جهة الرضاع فيجوز أن يبدين زينتهن لآبائهن وأبنائهن مثلا من الرضاع ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ المختصات بهن بالصحبة والخدمة من حرائر المؤمنات فان الكوافر لا يتحرجن أن يصفنهن للرجال فهن في ابداء الزينة لهن كالرجال الاجانب ، ولا فرق في ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقي في سننه عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبي عبيدة رضي الله تعالى عنه أما بعد فانه بلغني أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فانه من قبلك عن ذلك فانه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفي روضة النووي في نظر الذمية إلى المسلمة وجهان أصحهما عند الغزالي أنها كالمسلمة وأصحهما عند البغوي المنع ، وفي المنهاج له الأصح تحريم نظر ذمية إلى مسلمة ، ومقتضاه انها معها كالأجنبي واعتمده جمع من الشافعية ، وقال ابن حجر : الأصح تحريم نظرها إلى ما لا يبدو في المهنة من مسلمة غير سيدتها ومحرمها ودخول الذميات على أمهات المؤمنين الوارد في الأحاديث الصحيحة دليل لحل نظرها منها ما يبدو في المهنة . وقال الامام الرازي : المذهب أنها كالمسلمة ، والمراد بنسائهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فانه لا يكاد يمكن احتجاب المسلمات عن الذميات .

﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ أي من الاماء ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجانب ، وهذا مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ، وأحد قولين في مذهب الشافعي عليه الرحمة وصححه كثير من الشافعية والقول الآخر أنهم كالمحارم وصحح أيضاً ، ففي المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد العدل ولا يكفي العفة عن

الزنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطالوا في رده إلى سيدته المتصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضاً في الخلوة والسفر اهـ بتلخيص، وإلى كون العبد كالأمة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال: لا يغرنكم آية النور فانها في الاناث دون الذكور، وعلل بأنهم فحول ليسوا أزواجاً ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز النكاح في الجملة كما في الهداية.

وروى عن ابن مسعود. والحسن. وابن سيرين أنهم قالوا: لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وأخرج عبد الرزاق. وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقدمها؟ قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاماً يسيراً فأما رجل ذو لحية فلا، ومذهب عائشة. وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيدته ما ينظر أولئك المستثنون، وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعبدها ينظر اليها وإنها قالت لذكوان: إذا وضعتني في القبر وخرجت فأنت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يحتجبن عن مكاتبهن ما بقي عليه درهم.

وأخرج أحمد في مسنده. وأبو داود. وابن مردويه. والبيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله تعالى عنها بعبد قد وهبه لها وعلى فاطمة رضي الله تعالى عنها ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجليها وإذا غطت به رجليها لم يبلغ رأسها فلما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما تلقى قال: إنه ليس عليك بأس انما هو أبوك وغلامك.

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعموم (ما) ولانه لو كان المراد الاناث خاصة لقيل أو امائهن فانه اخصر ونص في المقصود، وإذا ضم الخبر المذكور إلى ذلك قوي القول بعدم الفرق والتفصي عن ذلك صعب، وأحسن ما قيل في الجواب عن الخبر أن الغلام فيه كان صبياً إذ الغلام يختص حقيقة به فتأمل، وخرج باضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبي سواء قيل: وجعله بعضهم كالمحرم لقراءة (أو ما ملكت أيمانكم) ﴿ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾ أي الذين يتبعون ليصيبوا من فضل الطعام غير أصحاب الحاجة إلى النساء وهم الشيوخ الطاعنون في السن الذين فنت شهواتهم والممسوحون الذين قطعت ذكورهم وخصاهم، وفي المجبوب وهو الذي قطع ذكره والخصي وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصي ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الخصيان، وعن ميسون الكلابية أن معاوية دخل عليها ومعه خصي فتقنعت منه فقال: هو خصي فقالت: يا معاوية أترى أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى، وليس له أن يستدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصياً فقبله اذ لا دلالة فيه على جواز ادخاله على النساء.

وأخرج ابن جرير. وجماعة عن مجاهد أن غير أولي الاربة الأبله الذي لا يعرف أمر النساء وروى ذلك عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله المجنون كما قال ابن عطية.

وأخرج ابن المنذر. وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه المخنث الذي لا يقوم زبه لكن أخرج مسلم. وأبو داود. والنسائي. وغيرهم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

النبي ﷺ مخنث فكانوا يعدونه من غير أولي الاربة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوما وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت باربع وإذا أدبرت أدبرت بثمان فقال النبي ﷺ: ألا ترى هذا يعرف ماههنا لا يدخل عليكم فحجبوه، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان بالبيداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولي الأربة على الذين لاحاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئا من أمورهن بحيث لا تعدهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفون من الاجانب ولا أرى الاكتفاء في غير أولي الاربة بعدم الحاجة إلى النساء إذ لا تنتفي به مفسدة الابداء بالكلية كما لا يخفى •

ولعل في الخبر نوع إيماء إلى هذا ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر عليه الرحمة ، والأصح أن نظار الممسوح ذكره كله وأنثياه بشرط أن لايبقى فيه ميل للنساء أصلا وإسلامه في المسلمة ولو أجنبيا لأجنبية متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ماعدا مابين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر ويعلم منه أن التمثيل بالممسوح فيما سبق ليس على اطلاقه ، وأما الشيخ الهم والمخنث فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنبيات ليسا كالممسوح ، وصححوا أيضا أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل ، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جعل التابعين لعدم تعيينهم كالنكرة كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفا بالاضافة هنا مثلها في الفاتحة وفيه نظر . وقرأ ابن عامر . وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء •

﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلع عليه فجعل كناية عن ذلك أو الذين لم يبلغوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوي عليه ومنه قوله تعالى (فأصبحوا ظاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظهر منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح كالمراهق الذي ظهر منه ذلك ، ويشمل أيضا من دون المراهق لكنه بحيث يحكي مايراه على وجهه. وذكروا في غير المراهق أنه إن كان بهذا الحيثية فكالمحرم وإلا فكالعدم فيباح بحضوره ماليباح في الخلوة فلا تغفل •

والظاهر أن (الطفل) عطف على قوله تعالى (ابعولتهن) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء ، ثم هو مفرد محلى بأل الجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل . أو الأطفال كما هو المروي عن مصحف حفصة ، ومثل ذلك قولهم : أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ، وقيل هو مفرد وضع موضع الجمع، ونحوه قوله تعالى (ثم يخرجكم طفلا)•

وتعقب بأن وضع المفرد موضع الجمع لا ينقاس عند سيبويه وماهنا عنده من باب المفرد المعرف بلام الجنس وهو يعم بدليل صحة الاستثناء منه ، والآية المذكورة يحتمل أن تكون عنده على معنى ثم يخرج كل واحد منكم طفلا كما قيل في قوله تعالى (وأعتدت لهن متكأ) أنه على معنى وأعتدت لكل واحدة منهن متكأ فلا يتعين كون (طفلا) فيها مما لا ينقاس عنده ، وقال الراغب: إن (طفلا) يقع على الجمع كما يقع على المفرد ونص على

ذلك الجوهري ، وكذا قال بعض النحاة : إنه في الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والأمر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهي في الأصل ما يحترز من الاطلاع عليه وغلبت في سوأة الرجل والمرأة ، ولغة أكثر العرب تسكين الواو في الجمع وهي قراءة الجمهور .

وروى عن ابن عامر أنه قرأ (عورات) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء في مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه في كتاب شواذ القراآت أن ابن أبي اسحق . والأعمش قرآ (عورات) بالفتح ثم قال : وسمعنا ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب في العربية فان بني تميم يقولون : روضات وجوزات وعورات بالفتح فيها وسائر العرب بالاسكان ، وقال الفراء : العرب على تخفيف ذلك إلا هذيلا فتثقل ما كان من هذا النوع من ذوات الياء والواو ، وأنشدني بعضهم :

أبو بيضات رائح متأوب رفيق بمسح المنكبين سبوح

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ﴾ أي ما يستر نه عن الرؤية ﴿مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ أي لا يضربن بأرجلهن الأرض ليتقعقع خلاخلهن فيعلم أنهن ذوات خلاخل فان ذلك مما يورث الرجال ميلا إليهن ويوهم أن لهن ميلا إليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت خلخالا من فضة واتخذت جزعا فمرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلخال على الجزع فصوت فأنزل الله تعالى (ولا يضربن) الخ ، والنساء اليوم على جعل الخرز ونحوها في جوف الخلخال فاذا مشين به ولو هوناً صوت ، ولهن من أنواع الحلي غير الخلخال ما يصوت عند المشي أيضا لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شهوته وسوسة الحلي أكثر من رؤيته . وفي النهي عن ابداء صوت الحلي بعد النهي عن ابداء عينه من النهي عن ابداء مواضعه ما لا يخفى . وربما يستدل بهذا النهي على النهي عن استماع صوتهن .

والمذكور في معتبرات كتب الشافعية وإليه أميل أن صوتهن ليس بعورة فلا يحرم سماعه إلا إن خشي منه فتنة ، وكذا إن التذبه كما بحثه الزركشي . وأما عند الحنفية فقال الامام ابن الهمام : صرح في النوازل أن نغمة المرأة عورة ولذا قال النبي ﷺ « التكبير للرجال والتصفيق للنساء » فلا يحسن أن يسمعها الرجل اه .

ثم اعلم أن عندي مما يلحق بالزينة المنهي عن ابدائها ما يلبسه أكثر مترفات النساء في زماننا فوق ثيابهن ويتسترن به إذا خرجن من بيوتهن وهو غطاء منسوج من حرير ذي عدة ألوان وفيه من النقوش الذهبية أو الفضية ما يبهر العيون ، وأرى أن تمكين أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيهن به بين الأجانب من قلة الغيرة وقد عمت البلوى بذلك ، ومثله ما عمت به البلوى أيضا من عدم احتجاب أكثر النساء من اخوان بعولتهن وعدم مبالاة بعولتهن بذلك وكثيرا ما يأمرونهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أياما إلى أن يعطوها شيئاً من الحلي ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مما لم يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لابراز كمال العناية بما في حيزه من أمر التوبة وأنها من معظمات المهمات الحقيقية بأن يكون سبحانه وتعالى الآمر

بهما لما أنه لا يكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكاليف كما ينبغي لاسيما في الكف عن الشهوات *

وقد أخرج أحمد. والبخاري في الأدب المفرد. ومسلم. وابن مردويه. والبيهقي في شعب الإيمان عن الأغر رضي الله تعالى عنه قال «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إليه كل يوم مائة مرة» والمراد بالتوبة على هـذا التوبة عما في الحال. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد التوبة عما كانوا يفعلونه قبل من ارسال النظر وغير ذلك وهو وإن جب بالإسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه كلما يتذكر. وقد قالوا: إن هذا يلزم كل تائب عن خطيئة إذا تذكرها. ومنه يعلم أن مايفعله كثير ممن يزعمون التوبة من نقل مافعلوه من الذنوب على وجه التبجح والاستلذاذ دليل على عدم صدق توبتهم *

وفي تكرير الخطاب بقوله تعالى (أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ) تأكيد للايجاب وإيذان بأن وصف الإيمان موجب للامتثال حتما، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الإيمان. وقرأ ابن عامر (أيه المؤمنون) بضم الهاء، ووجهه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لالتقاء الساكنين أتبعت حركتها حركة ما قبلها، وضم ها التي للتنبيه بعد أي لغة لبني مالك رهط شقيق بن سلمة. ووقف بعضهم بسكون الهاء لأنها كتبت في المصحف بلا ألف بعدها. ووقف أبو عمرو. والكسائي ويعقوب كما في النشر بالألف على خلاف الرسم (لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣١) أي لكي تفوزوا بذلك بسعادة الدارين أو مرجوا فلا حكم *

(وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ) بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومباديه القريبة والبعيدة أمر بالنكاح فإنه مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الأنساب مزجرة من ذلك *

و (الأيامى) ـ كما نقل في التحرير عن أبي عمرو وإليه ذهب الزمخشري ـ مقلوب أيايم جمع أيم لأن فيعل لا يجمع على فعالى أي إن أصله ذلك فقدمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعالى وهو ظاهر كلام سيبويه، والأيم قال النضر بن شميل: كل ذكر لا أنثى معه وكل أنثى لا ذكر معها بكراً أو ثيبا ويقال: آم وآمت إذا لم يتزوجا بكرين كانا أو ثيبين قال:

فإن تنكحي أنكح وإن تتأيمي ... وإن كنت أفتى منكم أتأيم

وقال التبريزي في شرح ديوان أبي تمام: قد كثر استعمال هذه الكلمة في الرجل إذا ماتت امرأته وفي المرأة إذا مات زوجها، وفي الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ:

يقر لعيني أن أحدث أنها ... وإن لم أنلها أيم لم تزوج

انتهى، وفي شرح كتاب سيبويه لأبي بكر الخفاف الأيم التي لا زوج لها وأصله هي التي كانت متزوجة ففقدت زوجها برزء طرأ عليها ثم قيل في البكر مجازا لأنها لا زوج لها، وعن محمد أنها الثيب واستدل له بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها» حيث قابلها بالبكر، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لقرينة المقابلة، والأكثرون على ما قاله النضر

أى زوجوا من لا زوج له من الاحرار والحرائر ﴿ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ﴾ على أن الخطاب للاولياء والسادات ، والمراد بالصلاح معناه الشرعي ، واعتباره فى الارقاء لأن من لاصلاح له منهم بمعزل من أن يكون خليقا بأن يعتنى مولاه بشأنه ويشفق عليه ويتكلف فى نظم مصالحه بما لا بد منه شرعا وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما يحصل له ضرر منه بتزويجه فحقه أن يستبقيه عنده ولما لم يكن من لا صلاح له من الأحرار والحرائر بهذه المثابة لم يعتبر صلاحهم ، وقيل المراد بالصلاح معناه اللغوى أى الصالحين للنكاح والقيام بحقوقه ، والأمر هنا قيل للوجوب واليه ذهب أهل الظاهر ، وقيل للندب واليه ذهب الجمهور •

ونقل الامام عن أبى بكر الرازى أن الآية وإن اقتضت الايجاب إلا أنه أجمع السلف على أنه لم يرد الايجاب ، ويدل عليه أمور ، أحدها أن الانكاح لو كان واجبا لكان النقل بفعله من النبى ﷺ ومن السلف مستفيضا شائعا لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره عليه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فيه أيامى من الرجال والنساء ولم ينكر ذلك ثبت أنه لم يرد بالأمر الايجاب ، وثانيها أنا أجمعنا على أن الأيم الثيب لو أبت التزويج لم يكن للولى إجبارها ، وثالثها إتفاق الكل على أنه لايجب على السيد تزويج أمته وعبده فيقتضى للعطف عدم الوجوب فى الجميع ، ورابعها أن اسم الأيامى ينتظم الرجال والنساء فلما لزم فى الرجال تزويجهم بإذنهم لزم ذلك فى النساء انتهى ، وقال الامام نفسه : ظاهر الأمر للوجوب فيدل على أن الولى يجب عليه تزويج موليته وإذا ثبت هذا وجب أن لا يجوز النكاح الابولى وإلا لفوتت الولاية على الولى المكنة من أداء هذا الواجب وإنه غير جائز . والجواب عما نقل عن أبى بكر أن جميع ماذكره تخصيصات تطرقت إلى الآية والعام بعد التخصيص يبقى حجة فوجب إذا التمست المرأة الأيم من الولى التزويج وجب انتهى •

وفى الاكليل استدل بعموم الآية من أباح نكاح الاماء بلا شرط ونكاح العبد الحرة •

وأنت تعلم أنها لم تبق على العموم ، والذى أميل اليه أن الامر لمطلق الطلب وأن المراد من الانكاح المعاونة والتوسط فى النكاح أو التمكين منه ، وتوقف صحته فى بعض الصور على الولى يعلم من دليل آخر •

والاستدلال بهذه الآية على اشتراط الولى وعلى أن له الجبر فى بعض الصور لا يخلو عن بحث ودون تمامه خرط القتاد فتدبر • وقرأ الحسن . ومجاهد (من عبيدكم) بالياء مكان الألف وفتح العين وهو كالعباد جمع عبد إلا أن استعماله فى المماليك أكثر من استعمال العباد فيهم ﴿ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاغناء ، وأخرج ذلك ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ولا يبعد أن يكون فى ذلك سد لباب التعلل بالفقر وعده مانعا من المناكحة •

وفى الآية شرط مضمر وهو المشيئة فلا يرد أن كثيراً من الفقراء تزوج ولم يحصل له الغنى ودليل الاضمار قوله تعالى (فان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) وكونه وارداً فى منع الكفار عن الحرم لاينافى الدلالة كما توهم أو قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ وَاسِعٌ ﴾ أى غنى ذو سعة لايرزأه اغناء الخلائق إذ لانفاد لنعمته ولا غاية لقدرته ﴿ عَلِيمٌ ٣٢ ﴾ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشيئة وهو السر فى اختيار (عليم) دون كريم مع أنه أوفق بواسع نظراً إلى الظاهر . وفى الانتصاف فان قيل

العرب كذلك فان غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر فى الطباع الساكنة إلى الاسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فاريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينمى المال مع كثرة العيال التى هى فى الوهم سبب لقلة المال وقد يحصل الاقلال مع العزوبة والواقع يشهد فدل على أن ذلك الارتباط الوهمى باطل وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الاسباب ولا توقف لها الا على المشيئة فاذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر فى الاقتار لم يمنعه فى الشروع فيه ، ومعنى الآية حينئذ أن النكاح لا يمنعهم الغنى من فضل الله تعالى فعبر عن نفى كونه مانعا عن الغنى بوجوده معه ، ومنه قوله تعالى : (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض) فان ظاهره الأمر بالانتشار عند انقضاء الصلاة والمراد تحقيق زوال المانع وأن الصلاة إذا قضيت فلا مانع من الانتشار فعبر عن نفى مانع الانتشار بما يقتضى تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم فى الفرق بين المتزوج والعزب : إن الغنى للمتزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى للنص على وعده دون العزب وكذلك يوجد الحال إذا استقرى .

وتعقب بأن فيه غفلة عن قوله تعالى (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وكذا عن قوله سبحانه : (وليستعفف) الخ ، وأشار صاحب الكشف إلى أن فى هذه الآية والتى بعدها وعدا للمتزوج والعزب معا بالغنى فلا ورود للسؤال قال إنه تعالى أمر الأولياء أن لا يبالوا بفقر الخاطب بعد وجود الصلاح ثقة بلطف الله تعالى فى الاغناء ثم أمر الفقراء بالاستعفاف إلى وجدان الغنى تأميلا لهم وادمج سبحانه أن مدار الأمر على العفة والصلاح على التقديرين وهو الجواب عن سؤال المعترض انتهى ، ولا يخفى عليك أن الاخبار الدالة على وعد الناكح بالغنى كثيرة ولم نجد فى وعد العزب الذى ليس بصدد النكاح من حيث هو كذلك خبرا .

فقد أخرج عبد الرزاق . وأحمد . والترمذى وصححه . والنسائى . وابن ماجه . وابن حبان . والحاكم وصححه . والبيهقى فى سننه عن أبى هريرة قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاثة حق على الله تعالى عونهم الناكح يريد العفاف والمكاتب يريد الاداء والغازى فى سبيل الله تعالى » .

وأخرج الخطيب فى تاريخه عن جابر قال : «جاء رجل إلى النبى ﷺ يشكو اليه الفاقة فأمره أن يتزوج» .

وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه قال : أطيعوا الله تعالى فيما أمركم (١) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) .

وأخرج عبد الرزاق . وابن أبى شيبة فى المصنف عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : ابتغوا الغنى فى الباءة ـ وفى لفظ ـ ابتغوا الغنى فى النكاح يقول الله تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) .

وأخرج الثعلبى . والديلمى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما «أن النبى ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح» إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج سبب عادى وهو مزيد اهتمامه فى الكسب والجد التام فى السعى حيث ابتلى بمن تلزمه نفقتها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساعدة المرأة له وإعانتها إياه على أمر دنياه ، وهذا كثير فى العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفيه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول أولاد له فيقوى أمر التساعد والتعاضد ، وربما يكون للمرأة أقارب

---

(١) يعنى ضمنا فلا تغفل اه .

يحصل له منهم الاعانة بحسب مصاهرته إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، ويشارك هذا الفقير المتزوج الفقير الذي هو بصدد التزوج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل مايتزوج به وربما يكون لذلك ولتحصيل ما يحسن به حاله بعد التزوج ، ولايخفى أن حال الامرأة المتزوجة وحال الامرأة التي بصدد التزوج على نحو حال الرجل والفرق يسير *

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ماذكر في الأيامى والصالحين مطلقا وأمر تذكير الضمير ظاهر ، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسي لأن الأرقاء لايملكون وإن ملكوا ولذا لايرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الاغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لايتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالاغناء التوسعة ودفع الحاجة سواء كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر *

وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهي الأولياء عن التعلل بفقرهم إذا استنكحوهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهي الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك *

واحتج بعضهم ـ كما قال ابن الفرس ـ بالآية على أن النكاح لايفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تخفى ﴿ وليستعفف ﴾ إرشاد للتائقين العاجزين عن مبادي النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أي وليجتهد في العفة وصون النفس ﴿ الذين لايجدون نكاحا ﴾ أي أسباب نكاح أولا يتمكنون مما ينكح به من المال على أن فعالا اسم آلة كركاب لما يركب به ﴿ حتى يغنيهم الله من فضله ﴾ عدة كريمة بالتفضل عليهم بالغنى ولطف بهم في استعفافهم وربط على قلوبهم وإيذان بأن فضله تعالى أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء *

واستدل بالآية بعض الشافعية على ندب ترك النكاح لمن لايملك أهبته مع التوقان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) وحملوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يجد زوجة بجعل فعال صفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعده ، ولايلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل التمكين ونفقة يومه ، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوقان أي شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظهر لو كان لايمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمناء بالكف ويكون فرضا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا إلا به بأن لم يقدر على التسري أو الصوم الكاسر للشهوة كما يدل عليه حديث « ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء » فلو قدر على شيء من ذلك لم يبق النكاح فرضا أو واجبا عينا بل هو أو غيره مما يمنعه من الوقوع في المحرم ، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة ، وزاد في البحر شرطا آخر فيهما وهو عدم خوف الجور ثم قال : فان تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني ويكره التزوج حينئذ كما أفاده الكمال في الفتح ولعله لأن الجور معصية متعلقة بالعباد دون المنع من الزنا وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى عز وجل انتهى ، ومقتضاه الكراهة أيضا عند عدم ملك المهر والنفقة لأنهما حق عبد أيضا وإن خاف الزنا لكن ذكروا أنه يندب استدانة المهر ومقتضاه أنه يجب إذا خاف الزنا وإن لم يملك المهر إذا قدر على استدانته ، وهذا مناف للاشتراط السابق إلا أن يقال:

الشرط ملك النفقة والمهر ولو بالاستدانة أو يقال : هذا في العاجز عن الكسب ومن ليس له جهة وفاء .

وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حمل ما ذكروا من ندب الاستدانة على ندبها إذا ظن القدرة على الوفاء وحينئذ فاذا كانت مندوبة مع هذا الظن عند أمنه من الوقوع في الزنا ينبغي وجوبها عند تيقن الزنا بل ينبغي وجوبها حينئذ وإن لم يغلب على ظنه قدرة الوفاء وهو معذور فيما أرى عند الله عز وجل إذا فعل ومات ولم يترك وفاء فتأمل ، ويكون مكروها عند خوف الجور كما سمعت ، وحراما عند تيقنه لأن النكاح إنما شرع لمصلحة تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور يأثم ويرتكب المحرمات فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد ، ويكون سنة مؤكدة في الأصح حالة القدرة على الوطء والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة الاول أو خاف واحداً من الثلاثة الأخيرة فلا يكون النكاح سنة في حقه كما أفاده في البدائع ، ويفهم من أشباه ابن نجيم توقف كونه سنة على النية ، وذكر في الفتح أنه إذا لم يقترن بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي يثاب بها أن ينوي منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثر به المسلمون وكذا نية الاتباع وامتثال الأمر وهو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للنوافل كما نص عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية ان النكاح مستحب لمحتاج اليه يجد أهبته من مهر وكسوة فصل التمكين ونفقة يومه ولا يستحب لمن في دار الحرب النكاح مطلقا خوفا على ولده التدين بدينهم والاسترقاق ويتعين حمله على من لم يغلب على ظنه الزنا لو لم يتزوج إذ المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المصلحة المستقبلة المتوهمة وإنه إن فقد الأهبة استحب تركه لقوله تعالى : (وليستعفف) الآية ويكسر شهوته بالصوم للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فان لم تنكسر به تزوج ، ولا يكسرها بنحو كافور فيكره بل يحرم على الرجل والمرأة إن أدى إلى اليأس من النسل ، وقول جمع : إن الحديث يدل على حل قطع العاجز الباءة بالأدوية مردود على أن الأدوية خطيرة وقد استعمل قوم الكافور فأورثهم عللا مزمنة ثم أرادوا الاحتيال لعود الباءة بالأدوية الثمينة فلم تنفعهم ، فان لم يحتج للنكاح كره له إن فقد الأهبة وإلا يفقدها مع عدم حاجته له فلا يكره له لقدرته عليه ومقاصده لا تنحصر في الوطء والتخلي للعبادة أفضل منه فان لم يتعبد فالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البطالة تفضي إلى الفواحش فان وجد الأهبة وبه علة كهرم أو مرض دائم أو تعنن كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدي غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الاحياء يسن لنحو الممسوح تشبها بالصالحين كما يسن امرار الموسى على رأس الأصلع ، وقول الفزاري : أي نهي ورد في نحو المجبوب والحاجة لا تنحصر في الجماع . ولو طرأت هذه الأحوال بعد العقد فهل يلحق بالابتداء أولا لقوة الدوام تردد فيه الزركشي والثاني هو الوجه كما هو ظاهر انتهى ، وفيه مالم يتعرض له في كتب أصحابنا فيما علمت لكن لا تأباه قواعدنا ، ثم إن الظاهر أن الآية خاصة بالرجال فهم المأمورون بالاستعفاف عند العجز عن مبادي النكاح وأسبابه ، نعم يمكن القول بعمومها واعتبار التغليب إذا أريد بالنكاح ماينكح لكن قد علمت مافيه ولا تتوهمن من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الأحكام في نكاحهن لكن لم أر من صرح به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الأم ندب النكاح للتائقة وألحق بها محتاجة للنفقة وخائفة من اقتحام فجرة

وفي التنبيه من جازلها النكاح إن احتاجته ندب لها ونقله الأذرعي عن أصحاب الشافعي ثم بحث وجوبه عليها إذا لم تندفع عنها الفجرة إلا به ولا دخل للصوم فيها وبما ذكر علم ضعف قول الزنجاني : يسن لها مطلقا إذ لا شيء عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها، وقول غيره : لا يسن لها مطلقا لأن عليها حقوقا للزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها بل لو علمت من نفسها عدم القيام بها ولم تحتج له حرم عليها اهـ ولا يخفى أن ما ذكره بعد بل متجه واستدل بعضهم بالآية على بطلان نكاح المتعة لأنه لو صح لم يتعين الاستعفاف على فاقد المهر، وظاهر الآية تعينه ولا يلزم من ذلك تحريم ملك اليمين لأن من لا يقدر على النكاح لعدم المهر لا يقدر على شراء الجارية غالبا ذكره الكيا وهو كما ترى ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ ﴾ بعد ما أمر سبحانه بإنكاح صالحي المماليك الأحقاء بالإنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حرا فيتصرف في نفسه ، وأخرج ابن السكن في معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال: كنت مملوكا لحويطب بن عبد العزى فسألته الكتابة فأبى فنزلت والذين يبتغون الخ، ويلوح من هذا أن عبد الله المذكور أول من كوتب، وربما يتخيل منه أن الكتابة كانت معلومة من قبل لكن نقل الخفاجي عن الدميري أنه قال: الكتابة لفظة إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد لعمر رضي الله تعالى عنه يسمى أبا أمية

وصرح ابن حجر أيضا بأنها لفظة إسلامية لا تعرفها الجاهلية ، والله تعالى أعلم ، والكتاب مصدر كاتب كالمكاتبة ونظيره العتاب والمعاتبة أي والذين يطلبون منكم المكاتبة ﴿ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ذكورا كانوا أو اناثا ، وهو عندنا شرعا إعتاق المملوك يدا حالا ورقبة مآلا وركنه الإيجاب بلفظ الكتابة أو ما يؤدي معناه والقبول نحو أن يقول المولى: كاتبتك على كذا درهما تؤديه إلي وتعتق ويقول المملوك: قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فإذا أدى كل البدل عتق وخرج من ملكه ، ومعناه كتب الحروف أي جمعها وإطلاقه على ما ذكر لأن فيه ضم حرية اليد إلى حرية الرقبة أو لأن البدل يكون في الأغلب منجما بنجوم يضم بعضها إلى بعض أو لأنه يكتب المملوك على نفسه لمولاه ثمنه ويكتب المولى له عليه العتق وهذا أوفق بصيغة المفاعلة أعني المكاتبة ه

وفي إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كتبت لك على نفسي أن تعتق مني إذا وفيت بالمال وكتبت لي على نفسك أن تفي بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده ، ثم قال : والتحقيق أن المكاتبة اسم للعقد الحاصل من مجموع كلامي المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالإيجاب والقبول ه

ولا ريب في أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتعاقدين وليس وظيفة كل منهما في الحقيقة إلا الإتيان بأحد شطريه معربا عما يتم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تعرض لما يتم من قبل صاحبه ويصدر عنه من فعله الخاص به إلا أن كلا من ذينك الفعلين لما كان بحيث لا يمكن تحققه في نفسه إلا منوطا بتحقق الآخر ضرورة أن التزام العتق بمقابلة البدل من جهة المولى لا يتصور تحققه وتحصله إلا بالتزام البدل من طرف العبد كما أن عقد البيع الذي هو تمليك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحققه إلا بتملكه به من جانب المشتري لم يكن بد من تضمين أحدهما الآخر وقت الإنشاء فكما أن قول البائع بعت إنشاء لعقد البيع على معنى أنه إيقاع لما يتم من قبله أصالة ولما يتم من قبل المشتري ضمنا إيقاعا متوقفا على رأيه توقفا شبيها بتوقف عقد الفضولي كذلك قول المولى كاتبتك على كذا إنشاء لعقد الكتابة أي إيقاع لما يتم من قبله من التزام العتق

بمقابلة البدل أصالة وماتيم من قبل العبد من التزام البدل ضمنا إيقاعا متوقفا على قبوله فاذا قبل تم العقد اه وبه ينحل إشكال صعب وارد على اسناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الايجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بعت كذا بكذا مثلا لأن المتكلم به لم يوقع إلا ماتيم من قبله وليس ذلك بيعا شرعيا إذ لابد فى البيع الشرعى من فعل آخر أعنى قبول المشترى وهو مالم يوقعه المتكلم المذكور ه

والحاصل ان اسناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضى أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاسناد ، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر الا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقد عاقل ألا ترى انك اذا قلت بعت مثلا لا يخطر ببالك ايقاع ضمنى منك لشراء غيرك ايقاعا متوقفا على رأيه أصلا بل قصارى مايخطر بالبال ايقاعه الشراء دون ايقاعك اشراءه على نحو فعل الفضولى ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الأمور الضمنية قد تعتبر شرعا وان لم تقصد كما يرشد الى ذلك أنهم اعتبروا فى قول القائل لآخر : اعتق عبدك عنى بكذا فاعتقه البيع الضمنى بركنيه وان لم يكن القائل خاطرا بباله ذلك وقاصدا له ه

وبحث فيه بانهم انما اعتبروا أولا العتق الذى هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحا لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع ليتم لهم الاعتبار الاول ولم يعتبروه مدلولا للفظ العتق أصلا ليشترط القصد وأن أوهمه تسميتهم اياه بيعا ضمنيا بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فان ايقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعى واعتبر مدلولا ضمنيا له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الارشاد نحو بعت بمعنى أو قمت ايجابا فى اصالة وقبولا منك نيابة وظاهر فى مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفى بالوجدان قصد ايقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولا ضمنيا له

ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الايجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت انشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الايجاب والقبول من المسامحات الشائعة أو بالتزام أن للبيع ونحوه اطلاقين أحدهما العقد الحاصل من مجموع الايجاب والقبول كما فى نحو قولك : وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الايجاب فقط كما فى نحو قولك بعته كذا فلم يشتر والبيع الدال عليه بعت الانشائى من هذا القبيل فلا اشكال فى اسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر ه

وفى هذا المقام أبحاث تركناها خوفا من مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق ، و (الذين) يحتمل أن يكون فى محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ وهو بتقدير القول بناء على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبرا عن المبتدأ الا كذلك. وقال بعض المحققين: لا حاجة فى مثل هذا الى التأويل لانه فى معنى الشرط والجزاء ولذا جىء فى الخبر بالفاء ه

ويحتمل أن يكون فى محل نصب على أنه مفعول لمحذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضا ، وفى البحر يجوز أن تقول : زيدا فاضرب وزيدا اضرب فاذا دخلت الفاء كان التقدير تنبه فاضرب فالفاء فى جواب أمر محذوف اه . وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا فى الآية ، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثانى لأن حق المفسر أن يعقب المفسر ، والمراد كتابة بعد كتابة فان فى الموالى كثرة

وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للمولى بالنسبة إلى مكاتب واحد اهـ . وهو يشبه الرطانة بالأعجمية *

والأمر للندب على الصحيح ، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء . وعمرو بن دينار . والضحاك . وابن سيرين . وداود ، وما أخرجه عبد الرزاق . وعبد بن حميد . وابن جرير عن أنس بن مالك قال : سألني سيرين المكاتبة فأبيت عليه فأتى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل علي بالدرة وتلا قوله تعالى (فكاتبوهم) الخ وفي رواية كاتبه أو لأضربنك بالدرة ظاهر في القول بالوجوب ، وجمهور الأئمة كمالك . والشافعي ، وغيرهما على أن المكاتبة بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن من قال منهم بأن ظاهر الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن ندبها من دليل آخر ، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البدل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم لمكان الاطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية *

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجيم مطلقا ، وقيل إن ملك السيد بعض العبد وباقيه حر لم يشترط أجل وتنجيم ، ورده محققوهم وأجابوا عن دعوى اطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجيم فتغني عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ما عليه ومثله لا يكون في الحال . واعترضوا أيضا على القول بصحة الكتابة الحالة بأن الكتابة لو عقدت حالة جوزت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيعجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود العقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فإنه لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة بالتنجيم وإنها تضر الشافعية لأن التنجيم الذي تشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضي أن تجوزه كما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر ، وما ذكروه في الاعتراض ليس بشيء فإنه لا عجز مع أمر المسلمين بإعانته بالصدقة والهبة والقرض ، والقياس على السلم لا يصح لظهور الفارق ، والأمل ما ذكر كالبيع لمن لا يملك الثمن ولا شك في صحته كذا قيل وفيه بحث *

وقال ابن خويزمنداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عتقا على مال ولم تكن كتابة ، والفرق بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه ﴿إن علمتم فيهم خيرا﴾ أي أمانة وقدرة على الكسب ، وبهما الخير فسره الشافعي . وذكر البيضاوي أنه روي هذا التفسير مرفوعا وجاء نحو ذلك في بعض الروايات عن ابن عباس ، وفسرت الأمانة بعدم تضييع المال ، قيل ويحتمل أن يكون المراد بها العدالة لكن يشترط على هذا الاستحباب المكاتبة أن لا يكون العبد معروفا بإنفاق ما بيده بالطاعة لأن مثل هذا لا يرجى له عتق بالكتابة . وأخرج أبو داود في المراسيل . والبيهقي في سننه عن يحيى بن أبي كثير قال : قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا) إن علمتم فيهم حرفة ، وظاهره الاكتفاء بالقدرة على الكسب وعدم اشتراط الأمانة ، وهو قول نقله ابن حجر عن بعضهم ، وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن أمينا يضيع ما كسبه فلا يحصل المقصود *

وأخرج عبد بن حميد عن عبيدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

(١) أي الشان اهـ منه

وظاهر كلامهم الاكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله أيضا ابن حجر عن بعضهم وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن قادراً على الكسب كان فى مكاتبته ضرر على السيد ولا وثوق باعانته بنحو الصدقة والزكاة . وأخرج ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الخير بالمال ، وأخرجه جماعة عن ابن عباس وعن ابن جريج . وروى عن مجاهد . وعطاء . والضحاك ، وتعقب بأن ذلك ضعيف لفظا ومعنى أما لفظا فلأنه لا يقال فيه مال بل عنده أوله مال ، وأما معنى فلأن العبد لا مال له ولأن المتبادر من الخير غيره وإن أطلق الخير على المال فى قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية) . وأجيب بانه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الأجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود الأصلى منه تساهلا فى العبارة ومثله كثير •

وقال أبو حيان : الذى يظهر من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتعقب بانه لا يناسب المقام ويقتضى أن لا يكاتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غلب ظن الضرر بهم بعد العتق فالأفضل ترك مكاتبتهم ، وظاهر التعليق بالشرط أنه اذا لم يعلموا فيهم خيرا لا يستحب لهم مكاتبتهم أو لا تجب عليهم ، وهذا الخلاف فى أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تفيد الآية عدم الجواز عند انتفاء الشرط فإن غاية ما يلزم انتفاءه انتفاء المشروط وليس هو فيها الا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : انه للاباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجريه على العادة فى مكاتبة من علم خيريته كذا قيل ، والذى أراه حرمة المكاتبة اذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضر المسلمين •

ففى التحفة لابن حجر فى باب الكتابة عند قول النووى هى مستحبة ان طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تكره بحال مانصه : لكن بحث البلقينى كراهتها لفاسق يضيع كسبه فى الفسق ولو استولى عليه السيد لامتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ينتهى الحال للتحريم أى وهو قياس حرمة الصدقة والقرض اذا علم أن من أخذهما يصرفهما فى محرم ، ثم رأيت الأذرعى بحثه فيمن علم أنه يكتسب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته اذ المدار على تمكينه بسببها من المحرم اه ، وماذكر من المدار موجود فيما قلنا ، ثم المراد من العلم الظن القوى وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِى ءَاتَاكُمْ ﴾ الظاهر أنه أمر للموالى بايتاء المكاتبين شيئا من أموالهم اعانة لهم ، وفى حكمه حط شىء من مال الكتابة ويكفى فى ذلك أقل ما يتمول •

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . والحاكم وصححه . والبيهقى . وغيرهما من طريق عبد الله بن حبيب عن على كرم الله تعالى وجهه عن النبى ﷺ أنه قال : «يترك للمكاتب الربع» وجاء هذا أيضا فى بعض الروايات موقوفا على على كرم الله تعالى وجهه ، وقال ابن حجر الهيتمى : هو الأصح ولعل ذلك اجتهاد منه رضى الله تعالى عنه •

وادعاء أن هذا لا يقال من قبل الرأى فهو فى حكم المرفوع ممنوع . ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل إيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

ايتاء الثلث ، وابن عمر رضي الله تعالى عنهما ايتاء السبع ، وقتادة ايتاء العشر ، والأمر بالايتاء عندنا للندب وقال الشافعية : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه يلزم السيد أو وارثه مقدما له على مؤن التجهيز ، أما الحط عن المكاتب كتابة صحيحة لجزء من المال المكاتب عليه أو دفع جزء من المعقود عليه بعد أخذه أو من جنسه اليه وأن الحط أولى من الدفع لأنه المأثور عن الصحابة ولأن الاعانة فيه محققة والمدفوع قد ينفقه في جهة أخرى ، وهو في النجم الاخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ويتضيق إذا بقي من النجم قدر ما يفي به من مال الكتابة ، وشاع أنهم يقولون بوجوب الحط . ويرده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « المكاتب عبد مابقي عليه درهم » إذ لو وجب الحط لسقط عنه الباقي حتما ، وأيضا لو وجب الحط لكان وجوبه معلقا بالعقد فيكون العقد موجبا ومسقطا معا ، وأيضا هو عقد معاوضة فلا يجبر على الحطيطة كالبيع ، قيل : معنى (آتوهم) أقرضوهم ، وقيل : هو أمر لهم بالانفاق عليهم بعد أن يؤدوا ويعتقوا ، واضافة المال اليه تعالى ووصفه بايتائه تعالى اياهم للحث على الامتثال بالأمر بتحقيق المأمور به فان ملاحظة وصول المال اليهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقيق له من أقوى الدواعي إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها ، وقيل : هو أمر ندب لعامة المسلمين باعانة المكاتبين بالتصدق عليهم . وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم انه أمر للولاة أن يعطوهم من الزكاة وهذا نحو ماذكر في الكشاف من أنه أمر للمسلمين على وجه الوجوب باعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعل الله تعالى لهم في بيت المال كقوله سبحانه (وفي الرقاب) عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويحل للمولى إذا كان غنيا أن يأخذ ما تصدق به على المكاتب لتبدل الملك كما فيما إذا اشترى الصدقة من فقير أو وهبها الفقير له فان المكاتب يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد اداء البعض عن الباقي فأعيد إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة ، والعلة تبدل الملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم يقع عوضا عن العتق ، أما فيما إذا أعيد إلى الرق فظاهر ، وأما فيما اذا أعتق من غير جهة الكتابة فلأن العتق لم يكن مشروطا بأداء ذلك فتدبر ،

وعلل أبو يوسف المسئلة بأنه لا خبث في نفس الصدقة وإنما الخبث في فعل الآخذ لكونه إذلالا بالآخذ ولا يجوز ذلك له من غير حاجة والأخذ لم يوجد من السيد . وأورد عليه أنه ينافي جعلها أوساخ الناس في الحديث . ونقل عن الشافعي أنه إذا أعيد المكاتب إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة يلزم السيد رد ما أخذه الا أن يتلف قبله لأن مادفع للمكاتب لم يقع موقعه ولم يترتب عليه الغرض المطلوب ،

قال الطيبي : وبهذا يظهر أن قياس ذلك على الصدقة التي اشتريت من الفقير غير صحيح والمدار عندي اختلاف جهتي الملك فمتى تحقق لم تبق شبهة في الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هذا ما تصدق به على بريرة فقال عليه الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدية فأشار عليه الصلاة والسلام إلى حله لآل البيت الذين لاتحل لهم الصدقة باختلاف جهتي الملك فتأمل ، والمكاتبة أحكام كثيرة تطلب من كتب الفقه ،

﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ ﴾ أخرج مسلم وأبو داود عن جابر رضي الله تعالى عنه أن جارية لعبد الله بن أبي بن سلول يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة كان يكرههما على الزنا فشكتا ذلك إلى

رسول الله ﷺ فنزلت . وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : كان لعبد الله بن أبي جارية تدعى معاذة فكان إذا نزل ضيف أرسلها له ليواقعها إرادة الثواب منه والكرامة له فاقبلت الجارية إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه فشكت ذلك اليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فامره بقبضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يغلبنا على مماليكنا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا اللعين ست جوار معاذة ومسيكة وأميمة وعمرة وأروى وقتيلة يكرههن على البغاء وضرب عليهن ضرائب فشكت ثنتان منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهما على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون اماءهم على الزنا يأخذون أجورهن فنهوا عن ذلك في الاسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعلى جميع الروايات لا اختصاص للخطاب بمن نزلت فيه الآية بل هي عامة في سائر المكلفين ه

والفتيات جمع فتاة وكل من الفتى والفتاة كناية مشهورة عن العبد والامة مطلقا وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهما مضافين إلى ياء المتكلم دون العبد والأمة مضافين اليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي ولكن فتاي وفتاتي » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولاحجر عليه سبحانه في إضافة الآخيرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبارة المذكوره في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع ومزيد مناسبة لقوله سبحانه (على البغاء) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدوره عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالبا دون من عداهن من العجائز والصغائر ه

وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ ليس لتخصيص النهي بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا وأخراج ماعداها عن حكمه كما إذا كان الاكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للاكراه في الجملة بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الامور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح ، وفيه من الزيادة لتقبيح حالهم وتشنيعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فان من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بيته من إمائه فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضي ، وإيثار كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الاماء كالشاذ النادر أو للايذان بوجوب الانتهاء عن الاكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع ، ويعلم من توجيه هذا الشرط مع ما أشرنا اليه من بيان حسن موقع الفتيات هنا باعتبار مفهومها الاصلي أنه لامفهوم لها ولو فرضت صفة لأن شرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب ، وقد تمسك جمع بالآية لابطال القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يلزم جواز الاكراه عند عدم إرادة التحصن والاكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعا ومما ذكرنا يعلم الجواب عنه ه

وفي شرح المختصر الحاجبي للعلامة العضد الجواب عن ذلك ، أولا أنه مما خرج مخرج الأغلب إذ الغالب(١)

---

(١) الظاهر أنه أراد بالغالب الراجح اه ميرزاجان ه

أن الاكراه عند إرادة التحصن ولامفهوم في مثله ، وثانيا أن المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة (١) عند عدم الارادة وأنه ثابت إذ لايمكن الاكراه حينئذ لأنهن إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه إنما هو إلزام فعل مكروه وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الامكان ولايلزم من عدم التحريم الاباحة انتهى ، ولعل ما ذكرناه أولا هو الأولى ، وجعل غير واحد زيادة التقبيح والتشنيع جوابا مستقلا بتغيير يسير ولابأس به ‌٭

وزعم بعضهم أن (إن أردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانكحوا الأيامى منكم) وهو مما يقضي منه العجب وبالجملة لاحجة في ذلك لمبطلي القول بالمفهوم وكذا لاحجة لهم في قوله تعالى : ﴿ لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ﴾ فانه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضا جيء به تشنيعا لهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لأجل النزر الحقير أي لاتفعلوا ما أنتم عليه من إكراههن على البغاء لطلب المتاع السريع الزوال الوشيك الاضمحلال ، فالمراد بالابتغاء الطلب المقارن لنيل المطلوب واستيفائه بالفعل إذ هو الصالح لكونه غاية للاكراه مترتبا عليه لا المطلق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولااختصاص لعرض الحياة الدنيا بكسبهن أعني أجورهن التي يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الأخبار يقتضي ذلك بل ما يعمه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبير كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم وفي بعض الأخبار ما يشعر بأنهم كانوا يكرهونهن على ذلك للاولاد ‌٭

أخرج الطبراني . والبزار . وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس أن جارية لعبد الله بن أبي كانت تزني في الجاهلية فولدت له أولاداً من الزنا فلما حرم الله تعالى الزنا قال لها : مالك لاتزنين ؟ قالت . والله لاأزني أبدا فضربها فانزل الله تعالى (ولاتكرهوا) الآية ، ولايقتضي هذا وأمثاله تخصيص العرض بالاولاد كما لايخفى ‌٭

وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواريهم بالزنا للاولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الاعراب لاسيما في مثل هذه الأعصار التي عرا فيها كثيراً من رياض الأحكام الشرعية في كثير من المواضع إعصار فانهم أجدر أن لايعلموا حدود ما أنزل الله ولا حول ولاقوة إلا بالله ‌٭

وقوله تعالى : ﴿ وَمَن يُكْرِهْهُنَّ ﴾ إلى آخره جملة مستأنفة سيقت لتقرير النهي وتأكيد وجوب العمل ببيان خلاص المكرهات من عقوبة المكره عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه إلى المكرهين إشارة أي ومن يكرههن على ما ذكر من البغاء ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٣٣ ﴾ لهن كما في قراءة ابن مسعود وقد أخرجها عبد بن حميد . وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير عنه لكن بتقديم (لهن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وبني عنه على ماقيل قوله تعالى : (من بعد إكراههن) أي كونهن مكرهات على أن الاكراه مصدر المبني للمفعول فان توسيطه بين اسم إن وخبرها للايذان بان ذلك هو السبب للمغفرة والرحمة ‌٭

وأخرج ابن أبي شيبة . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لهن وليست لهم ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لهن والله لهن ، وفي تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ماسمعت مع سبق ذكر المكرهين

(١) أو عدم طلب الكف عن الاكراه فتأمل اه منه ‌٭

أيضاً في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالكلية كأنه قيل : لا لهم أولا ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في المغني ، وقيل : في توجيه أمر العائد : إن (إكراههن) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالملفوظ والتقدير من بعد إكراههم إياهن . ورده أبو حيان بأنهم لم يعدوا في الروابط الفاعل المحذوف للمصدر في نحو هند عجبت من ضرب زيد وإن كان المعنى من ضربها زيداً فلم يجوزوا هذا التركيب ولا فرق بينه وبين مانحن فيه ، وقيل : جواب الشرط محذوف والمذكور تعليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرههن فعليه وبال إكراههن لا يتعدى إليهن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم لهن ، وفيه عدول عن الظاهر وارتكاب مزيد إضمار بلا ضرورة ، وكون ذلك لتسبب الجزاء على الشرط ليس بشيء .

وقال في البحر : الصحيح أن التقدير (غفور رحيم) لهم ليكون في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط المخبر عنه بجملة الجواب ويكون ذلك مشروطاً بالتوبة ، وفيه إخلال بجزالة النظم الجليل وتهوين لأمر النهي في مقام التهويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ماقيل : إن التقدير لهما فالوجه ماتقدم ، والجار والمجرور في قراءة من سمعت قال ابن جني : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فعولا أقعد في التعدي من فعيل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خبراً بعد خبر ، ولم يقدر صفة لغفور لامتناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول إنما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضاً يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسببة عنها فكأنها متقدمة معنى وإن تأخرت لفظاً والمعنى على تعلقه بهما مما لا يخفى ، وتعليق المغفرة لهن مع كونهن مكرهات لا إثم لهن بناءاً على أن المكره غير مكلف ولا إثم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الأصول قيل : لشدة المعاقبة على المكره لأن المكرهة مع قيام العذر إذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت إلى المغفرة فما حال المكره وللدلالة على أن حد الإكراه الشرعي والمصابرة إلى أن ينتهي إليه فيرتكب ضيق والله تعالى يغفر ذلك بلطفه ، وقيل : لغاية تهويل أمر الزنا وحث المكرهات على التشبث في التجافي عنه أو لاعتبار أنهن وإن كن مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجبلة البشرية .

﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ ﴾ كلام مستأنف جيء به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلالة شئونها المستوجبة للإقبال الكلي على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لإبراز كمال العناية بشأنه أي وبالله لقد أنزلنا إليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانه من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادي بيانها على أن (مبينات) من بين المتعدي والمفعول محذوف وإسناد التبيين إلى الآيات مجازي أو آيات واضحات صدقتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أي آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذي عينين ، وقرأ الحرميان ، وأبو عمرو ، وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أي آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الأحكام والحدود وغيرها ، ويجوز أن يكون الأصل مبيناً فيها الأحكام فاتسع في الظرف بإجرائه مجرى المفعول .

﴿ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ عطف على (آيات) أي وأنزلنا مثلا كائنا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصص العجيبة والأمثال المضروبة لهم في الكتب السابقة والكلمات الجارية على ألسنة الأنبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضي الله تعالى عنها الحاكية لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضي الله تعالى عنها حيث أسند اليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الإفك فبرأهما الله تعالى منه وسائر الأمثال الواردة في هذه السورة الكريمة انتظاما أوليا، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتي ان شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿ وَمَوْعِظَةً ﴾ تتعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغي من المحرمات والمكروهات وسائر ما يخل بمحاسن الآداب فهي عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من المواعظ بالمعنى المذكور، ويكفي في العطف التغاير العنواني المنزل منزلة التغاير الذاتي، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والأحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) وقوله سبحانه (لولا إذ سمعتموه) الخ وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الآداب، وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿ لِلْمُتَّقِينَ ٣٤ ﴾ مع شمولها للكل حسب شمول الانزال حثا للمخاطبين على الاغتنام بالانتظام في سلك المتقين ببيان أنهم المغتنمون لآثارها المقتبسون من أنوارها فحسب، وقيل: المراد بالآيات المبينات والمثل والموعظة جميع ما في القرآن المجيد من الآيات والأمثال والمواعظ ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ النور في اللغة على ما قال ابن السكيت الضياء وهذا ظاهر في عدم الفرق بين النور والضياء، وفرق بينهما جمع وإن كان اطلاق أحدهما على الآخر شائعا فقال الامام السهيلي في الروض في قول ورقة :

ويظهر في البلاد ضياء نور * يقيم به البرية ان تموجا

إنه يوضح معنى النور والضياء وان الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الأصل، وفي التنزيل (فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم . وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) لأن نور القمر لا ينتشر عنه ما ينتشر عن الشمس لاسيما في طرفي الشهر، وقال الفلاسفة: الضياء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة المضيء وعلى هذا جاء فيما زعم اسلاميوهم قوله تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فان اختلاف أشكالات القمر بالقرب والبعد من الشمس مع خسوفه وقت حيلولة الأرض بينه وبينها دليل على أن نوره فائض عليه من مقابلتها، وأنت تعلم أن في هذا مقالا لعلماء الاسلام وقد قدمنا ما فيه في غير هذا المقام، ولعل الأولى في وجه الفرق ما تقدم آنفا في كلام السهيلي *

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة أبلغية فجهة أبلغية النور كونه أصلا ومبدأ للضياء وجهة أبلغية الضياء أن الابصار بالفعل بمدخليته . وادعى بعضهم أن النور على الاطلاق أبلغ من الضياء للآية التي نحن فيها، وفيه بحث يعلم إن شاء الله تعالى أثناء تفسيرها، واعلم أن الفلاسفة اختلفوا في حقيقة النور فمنهم من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وأبطل بعدة أوجه، الأول أنه لو كان جسما متحركا لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن

النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له ، والثاني أنه إذا دخل من كوة ثم سد دفعة فتلك الأجزاء النورانية إما أن تكون باقية في البيت فيلزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وإما أن تكون خارجة من الكوة قبل انسدادها وهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلابد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان وإما أن تكون غير باقية أصلا فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين موجبا انعدام أحدهما وهو معلوم الفساد ، والثالث ان كون تلك الأجسام الصغار أنوارا إما أن يكون هو عين كونها أجساما وهو باطل لأن المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية وإما أن يكون مغايرا لها بأن تكون تلك الأجسام حاملة لتلك الكيفية منفصلة من المضيء متصلة بالمستضيء فان لم تكن تلك الأجسام محسوسة فهو ظاهر البطلان لأنها حينئذ كيف تكون واسطة لاحساس غيرها وإن كانت محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس فان النور كلما ازداد قوة ازداد اظهارا ، والرابع أن الشمس إذا طلعت من الافق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة ، ولا يخفى حاله على القول باستحالة الخرق على الافلاك ، والخامس أن انفصال الاجزاء من الاجرام الكوكبية يستلزم الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها أو كونها دائمة التحلل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فتكون أجسامها أجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات *

وتعقبها بعض متأخريهم بأنها في غاية الضعف أما الاول فلأن كون النور جسما لايستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل هو مما يوجد دفعة بلا حركة ، وأما الثاني فللقائل أن يقول إن قيام المجعول بلا مادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرأ المانع لم تقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب المانع عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ، ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرا والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين المبدأ الفاعلي إلا بعد زمان واستحالة ، وأما الذي ذكر ثالثا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود فما ذكر مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ، وأما المذكور رابعا وخامسا فلأن مبناه على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية *

هذا وذهب بعضهم إلى أنه عرض من الكيفيات المحسوسة وقالوا : هو غني عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعريفه بأنه كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف أو بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو أخفى وكأن المراد به التنبيه على بعض خواصه . ومن هؤلاء من قال : إنه نفس ظهور اللون ، ومنهم من قال بمغايرتهما واستدلوا بأوجه ، الاول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والاول باطل لان النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد ، والاول يقتضي أن لا يكون مستنيرا إلا في آن تجدده ، والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم : الضوء هو ظهور اللون معنى ، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه

بالظهور فذلك نزاع لفظي ، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهو باطل لان الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمراً عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عنه ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل ٭ والأمور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فاذا لم يكن أمراً نسبيا لم يمكن تفسيره بالحالة النسبية ، والثاني أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضد بعضه وهو محال لان ضد الضوء الظلمة ، والثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كما في الجسم الملون في الظلمة وكذا الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر ، والرابع أن الجسم الأحمر مثلا المضيء إذا انعكس عنه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء عنه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه اللون والضوء معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره لمعانا ساذجا ، وليس لقائل أن يقول : هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل لأنه يقال : فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوؤه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه ٭

وقال بعض المتأخرين : استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والأوجه التي ذكرت لمغايرتهما مقدوحة ، أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها ان ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد قولهم : يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا : نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كأن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان النور والضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود الخاص بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة فليست الالوان الامراتب تراكيب الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم : النور هو ظهور اللون وصح أيضا قول من يقول إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لايختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة ، وأما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بتمامه وبأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفا ، ومع هذا الاختلاف قد تختلف بوجوه أخر بحسب تركيبات وامتزاجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكانها وفعليتها وأصلها وفرعها واعداد من الظلمة أعني عدم ذلك النور وإمكانها وفعليتها وأصلها وفرعها فان هذه الألوان أمور مادية في الاكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فتقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ٭

ومن قال بأن النور عين اللون لم يقل بأن كل نور عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرد وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها

أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بين وكذا الوجه الرابع بأدنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه ، على أن الكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس اليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أي الضوء واللون أو من أحدهما أيضا ●

هذا غاية ما قالوه في النور المخصوص الذي يظهر به الأجسام على الأبصار ، ولهم في النور اطلاق آخر وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وقالوا : هو بهذا المعنى مساو للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما كانقسامه ، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ، ومنه أنوار عقلية ، ونفسية ، وجسمية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة وما سواه سبحانه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا تقف آثارها عند حد ، والكل من لمعات نوره عز وجل حتى الأجسام الكثيفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن اطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكمي السابق غير صحيح لكمال تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما ، وإطلاقه عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزه جماعة منهم حجة الاسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته مشكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاظهار فاعلم أن لا ظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلما لانه ليس ظاهرا للابصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجودا أصلا كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة ●

وفي مقابلته الوجود وهو النور فان الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى الشيء من ذاته وإلى ما له من غيره ، فالذي الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي ، فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله عز وجل ، وقد قال قبل هذا : أقول ولا أبالي إن إطلاق اسم النور على غير النور الاول مجاز محض إذ كل ما سواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض ، وفسر النور في هذه الآية أعني قوله تعالى (الله نور السموات والارض) بذلك ، ثم أشار إلى وجه الاضافة إلى (السموات والارض) بقوله : لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور ولا نور سواه وإنه كل الانوار والنور الكلي لأن النور عبارة عما تنكشف به الاشياء وأعلى منه ما تنكشف به وله ومنه وليس فوقه

نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لا من غيره ، ثم عرفت أن هذا لايتصف به إلا النور الاول ، ثم عرفت أن السموات والارض مشحونة نورا من طبقتى النور أعني المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أي إلى الحس والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالانوار المشاهدة المنبسطة على كل ماعلى الارض وكأنوار النبوة والقرآن الى غير ذلك .

وهذا منزع صوفي والصوفية لايتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو الكل بل هو هو لاهوية لغيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله إلا هو توحيد الخواص لأنه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل لصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا ، وأنت تعلم أنه مما لايهتدي اليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لايهتدى اليه إلا بنور الله عز وجل .

وجوز بعض المحققين كون المراد من النور في الآية الموجد كأنه قيل : الله موجد السموات والأرض ، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه وإظهاره لغيره وقيل : هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عداه ، وكون المراد به مفيض الادراك ومعطيه مجازا مرسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أي نور أهل والسموات والأرض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والأرض هادي أهل السموات والأرض وهو وجه حسن ، وجاء في رواية أخرى أخرجها ابن جرير عنه رضي الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدبر فقال : الله نور السموات والأرض يدبر الأمر فيهما ، وروى ذلك عن مجاهد أيضا ، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه البليغ .

ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الاهتداء الى المصالح ، وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية ، وتعقب بأن ذكر طرفي التشبيه وهو الله تعالى والنور ينافي ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنما ينافيه إذا كان على وجه ينبىء عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بعينه وهنا لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدبر به وذكر جزئي يصدق عليه المشبه أو كلي يشمله لاينافي ذلك كما أشار اليه صاحب الكشاف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد بها المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوار أي بريئة من الريبة بالفحشاء ، وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أي ذو نور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد (مثل نوره ، ويهدي الله لنوره) .

وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبي العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم (منور) وكذا قراءة علي كرم الله تعالى وجهه . وأبي جعفر . وعبد العزيز المكي . وزيد بن علي . وثابت بن أبي حفصة . والقورصي . ومسلمة بن عبد الملك . وأبي عبد الرحمن السلمي . وعبد الله بن عباس بن أبي ربيعة (نور) فعلا ماضيا (والأرض) بالنصب ، وتنويره سبحانه السموات والأرض قيل بالشمس والقمر وسائر الكواكب ونسب إلى الحسن ومن معه ، وقيل : تنوير السموات بالملائكة عليهم السلام وتنوير الأرض بالأنبياء عليهم السلام والعلماء ونسب إلى أبي بن كعب ، والتنوير على الأول حسي وعلى الثاني عقلي . وقيل وهو الذي اختاره : تنويره سبحانه إياهما بما فيهما من الآيات التكوينية

والتنزيلية الدالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد ، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن بيانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه (ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات) الآية ليس مقصورا على ما ورد في هذه السورة الكريمة ، وإما لتقرير ما في القرآن الجليل من البيان ، ويتأتى نحو هذا على بعض الأقوال السابقة في بيان المراد بالنور وهو وجه قوي في مناسبة الآية لما قبلها ولا يكاد يظهر مثله على بعض آخر منها . وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاما فيه الغث والسمين إن أردته فارجع إليه .

وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للمكلفين المحتاجين لما يدلها ويهديهما لما سبق .
وقال العلامة البيضاوي بعد ذكر عدة احتمالات في المراد بالنور : إن إضافته إليهما للدلالة على سعة إشراقه أو لاشتمالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الادراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما ، وقيل المراد بهما العالم كله كاطلاق المهاجرين والانصار على جميع الصحابة رضي الله تعالى عنهم .

وتعقب بأن هذا من إطلاق اسم البعض على الكل مجازاً وقد اشترط في التلويح أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسماء والانسان على الآدمي والسبع .

وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازا لجواز كونه كناية ولو سلم فما في التلويح غير مسلم أو هو أغلبي ، فقد ذكر الزمخشري في قوله تعالى : (لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء) أنه عبر عن جميع العالم بالسماء والأرض ، وقال العلامة في شرحه : إنه من إطلاق الجزء على الكل فالمعنى حينئذ الله نور العالم كله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ أي أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والارض التي هدى بها من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكي هذا عن أبي مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاما أوليا ، وعن ابن عباس . والحسن . وزيد بن أسلم أن المراد بالنور هنا القرآن كما يعرب عنه ما قبل من وصف آياته بالانزال والتبيين ، وقد صرح بكونه نوراً أيضا في قوله تعالى : (وأنزلنا إليكم نوراً مبينا) وقيل المراد به الحق فقد جاء استعارة النور له كاستعارة الظلمة للباطل في قوله سبحانه (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) أي من أنواع الباطل إلى الحق ووجه الشبه الظهور ، ومن أمثالهم الحق أبلج ، ويكفي ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق ، نعم إذا تحقق ذلك أيضا فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكر دون القرآن بأنه يأباه مقام بيان شأن الآيات ووصفها بما ذكر من التبيين مع عدم سبق ذكر الحق .

وفي الكشف المراد بالحق الذي فسر النور به ما يقابل الباطل وهو يتناول التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل ، وليس المراد به كون السموات والأرض دليلين على وجود فاطرهما بل ذلك أيضا داخل في عموم اللفظ انتهى ، وبضعف عليه أمر هذا التضعيف ، وقيل المراد به الهدى الذي دل عليه الآيات المبينات ، وقيل الهدى مطلقا ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال : مثل نوره مثل هداه في قلب المؤمن ، وأخرج ابن جرير عن أنس قال . إن إلهي يقول نوري هداي ، وذكر بعضهم أن تفسيره بالهدى مختار الاكثرين وأن تفسيره بالحق بالمعنى العام يوافقه ، وقيل : المراد به المعارف والعلوم التي أفاضها عز وجل على قلب المؤمن وإضافة ذلك إليه سبحانه لانه مفاضه تعالى ، وعن أبي بن كعب . والضحاك تفسيره بالايمان الذي أعطاه سبحانه المؤمن ووفقه إليه .

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حلي بها جل شأنه قلب المؤمن فيشمل الايمان وسائر الأعمال القلبية الحميدة ، وقيل المراد بنوره رسوله محمد ﷺ وقد جاء إطلاق النور عليه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) على قول، وقيل: غير ذلك مما ستعلمه إن شاء الله تعالى ، والضمير على جميع هذه الأقوال راجع اليه تعالى كما هو الظاهر ه

وجوز رجوع الضمير إلى المؤمن وروى ذلك عن عكرمة وهو احدى الروايات وصححها الحاكم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى أيضا عن أبي بن كعب بل أخرج عبد بن حميد . وابن الانبارى في المصاحف عن الشعبي أنه قال قرأ أبي بن كعب (مثل نور المؤمن) وأخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن أبي العالية أن أبيا قرأ (مثل نور من آمن به) أو قال : (مثل من آمن به) ه

وفي البحر روى عن أبي أنه قرأ (مثل نور المؤمنين) وقيل : الضمير راجع الى محمد ﷺ وروى ذلك جماعة عن ابن عباس عن كعب الاحبار ، وحكاه أبو حيان عن ابن جبير أيضا ، وقيل: هو راجع إلى القرآن ، وقيل: إلى الايمان، ولا يخفى أن رجوع الضمير إلى غير مذكور في الكلام إذا لم يكن في الكلام ما يدل عليه أو كان لكن كانت دلالته عليه خفية خلاف الظاهر جداً لا سيما إذا فات المقصود من الكلام على ذلك ، والمراد بالمثل الصفة العجيبة أي صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن ﴿ كَمِشْكَاةٍ ﴾ أي كصفتها في الإنارة والتنوير ، وقال أبو حيان: أي كنور مشكاة وهي الكوة غير النافذة كما قال ابن عباس . وأبو مالك . وابن جبير . وسعيد بن عياض والجمهور ، وقال أبو موسى : هي الحديدة أو الرصاصة التي تكون فيها الفتيلة في جوف الزجاجة وعن مجاهد أنها الحديدة التي يعلق بها القنديل وهو كما ترى ، والمعول عليه قول الجمهور ، وعن ابن عطية أنه أصح الأقوال وعلى جميعها هو لفظ حبشي معرب كما قال ابن قتيبة . والكلبي . وغيرهما ، وقيل . رومي معرب ، وقال الزجاج كما في مجمع البيان: يجوز أن يكون عربيا ويكون مفعلة والأصل مشكوة فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وإلى أن أصل الفها الواو ذهب ابن جني ، واستدل عليه بأن العرب قد نحوا بها منحاة الواو كما فعلوا بالصلاة ه

وقرأ الكسائي برواية الدوري بالامالة ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ سراج ضخم ثاقب ، وقيـــل الفتيلة المشتعلة ﴿ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ﴾ في قنديل من الزجاج الصافي الازهر وضم الزاي لغة الحجاز وكسرها وفتحها لغة قيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء ونصر بن عاصم في رواية ابن مجاهد ه

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرىء بهما في قوله تعالى ﴿ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ﴾ مضيء متلألىء كالزهرة في صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلي، وجوز أن يكون أصله دريء بهمزة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقلبت ياء وأدغمت في الياء فوزنه فعيل وهو من الدرء بمعنى الدفع فانه يدفع الظلام بضوئه أو يدفع بعض ضوئه بعضا من لمعانه ، وجوز أن يكون من الدرء بمعنى الجري وليس بذاك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بغتة وفجأ ولا يخفى على المتتبع أن فعيلا قليل في كلامهم ففي اللباب فعيل غريب لا نظير له الا مريق لحب العصفر أو ماسمن من الخيل وعلية وسرية وذرية قاله أبو علي، وفي البحر سمع أيضا مريخ للذي في داخل القرن اليابس وفيه لغتان ضم الميم وكسرها . وقال الفراء: لم يسمع الامريق وهو أعجمي

وسيبويه عد ذلك من أبنية العرب ولم يثبت بعضهم هذا الوزن أصلا .

وقال أبو عبيد : أصل (درئ) دروء كسبوح فجمعت الضمة كسرة للاستثقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما قالوا في عتو عتى فوزنه فعول وكذا قيل في مرية وذرية . وجعل بعضهم مرية من المر وهو النكاح أو الاخفاء والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما في الصحاح . والأخفش يرى أنه من السرور وقد أبدلت الراء الأخيرة ياء وهو معهود في الفعل فقد قالوا : تسررت جارية وتسريت كما قالوا : تظننت وتظنيت فوزنه على هذا كما قال الخفاجي فعلية ، وجعل بعضهم ذرية نسبة الى الذر على غير القياس لاخراجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام .

وقرأ قتادة . وزيد بن علي . والضحاك (درى) بفتح الدال وروى ذلك عن نصر بن عاصم . وأبي رجاء وابن المسيب . وقرأ الزهري (درى) بكسر الراء وقرأ أبو عمرو والكسائي (درىء) بالكسر والهمزة آخره ، وهو بناء كثير في الاسماء نحو سكين وفي الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضا . وأبان بن عثمان وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن فائد . والأعمش . ونصر بن عاصم (درىء) بالهمز وفتح الدال ، قال ابن جني : وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكينة بفتح السين وشد الكاف في لغة حكاها أبو زيد . وقرىء (دريء) بتقديم الهمزة ساكنة على الراء وهي من نادر الشواذ وفي اعادة (المصباح . والزجاجة) معرفين أثر سبقهما منكرين والاخبار عنهما بما بعدهما مع انتظام الكلام بأن يقال : كمشكاة فيها مصباح في زجاجة كأنها كوكب درى من تفخيم شأنهما ورفع مكانتهما بالتفسير اثر الابهام والتفصيل بعد الاجمال وباثبات ما بعدهما لهما بطريق الاخبار المنبىء عن القصد الأصلي دون الوصف المنبي عن الاشارة إلى الثبوت في الجملة ما لا يخفى ، والجملة الأولى في محل الرفع على أنها صفة لمصباح والجملة الثانية في محل الجر على انها صفة لزجاجة واللام مغنية عن الرابط كما في مجمع البيان وارشاد العقل السليم عن الرابط كأنه قيل : فيها مصباح هو في زجاجة هي كأنها كوكب درى

﴿ يُوقَدُ من شَجَرَة ﴾ أي يبتدأ ايقاد المصباح من شجرة ﴿ مُبَـٰرَكَة ﴾ أي كثيرة المنافع بأن رويت ذبالته بزيتها ، وقيل إنما وصفت بالبركة لأنها تنبت في الأرض التي بارك الله تعالى فيها للعالمين ، وقيل بارك فيها سبعون نبيا منهم إبراهيم عليه السلام ﴿ زَيْتُونَةٍ ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو علي : عطف بيان عليها وهو مبني على مذهب الكوفيين من تجويزهم عطف البيان في النكرات ، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا في المعارف .

وفي ابهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الابدال عنها أو بيانها تفخيم لشأنها . وقد جاء في الحديث مدح الزيت لأنه منها ، أخرج عبد بن حميد في مسنده . والترمذي وابن ماجه عن عمر رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ائتدموا بالزيت وادهنوا به فانه من شجرة مباركة » .

وأخرج البيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها ذكر عندها الزيت فقالت : « كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أن يؤكل ويدهن ويسعط به ويقول انه من شجرة مباركة » وهو في حد ذاته ممدوح ، ففي الحديث أنه مصحة من الباسور وذكر له الاطباء منافع كثيرة ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخا بالشعير وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر والحسن . وزيد بن علي . وقتادة . وابن وثاب . وطلحة . وعيسى . والأعمش (توقد) بالتاء المثناة من فوق مضارع أوقدت مبنيا للمفعول على أن الضمير القائم مقام الفاعل للزجاجة واسناد الفعل اليها قيل على سبيل المبالغة . وقيل هو

(١) كالفلفل ونحوه اهـ منه

بتقدير مضاف أي مصباحها . وقرأ الحسن . والسلمي . وقتادة أيضا . وابن محيصن وسلام و مجاهد . وابن أبي اسحاق . والمفضل عن عاصم (توقد) بالتاء الفوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاءين فخفف بحذف أحدهما *

وذكر الخفاجي أنها قراءة أبي عمرو . وابن كثير والاسناد فيها للزجاجة على مامر . وقرأ السلمي وقتادة وسلام أيضا (يوقد) بالياء التحتية على أنه مضارع توقد أيضا ، وجاء كذلك عن الحسن . وابن محيصن ، وأصله يتوقد أي المصباح فحذفت التاء . وهو غير معروف مع الياء وإنما المعروف هو الحذف عند اجتماع التاءين المتماثلين *

ووجه ذلك على ما قال ابن جني أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعني الياء بالتاء فعومل معاملته كما شبهت التاء والنون في تعد ونعد بياء يعد فحذف الواو معهما كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء و كسرة *

وقرئ (توقد) بالتاء من فوق على صيغة الماضي من التفعل والضمير للمصباح أي ابتداء توقد المصباح من شجرة *

﴿ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ أي ضاحية للشمس لا يظلها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شيء من حين تطلع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيتها ، وروي عن ابن عباس . ومجاهد . وعكرمة . وقتادة . والكلبي وهو تفسير بلازم المعنى أعني به كونها بين الشرق والغرب ، وعن ابن زيد أي ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما اختص باحدى الجهتين كان أقل زيتا وأضعف ضوأ لكنها من شجر الشام وهي ما بين المشرق والمغرب وزيتونها أجود ما يكون ، وقال أبو حيان في تذكرته : المعنى ليست في مشرقة أبدا أي في موضع لا يصيبه ظل وليست في مقناة أبدا أي في موضع لا تصيبه الشمس ، وحاصله ليست الزيتونة تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة ولكن يصيبها هذا في وقت وهذا في وقت ، وقال الفراء . والزجاج : المعنى لا شرقية فقط ولا غربية فقط لكنها شرقية غربية أي تصيبها الشمس عند طلوعها وغروبها ، وأنت تعلم أنه لابد من تقدير قيد فقط بعد كل من (شرقية . وغربية) كما سمعت ليتوجه النفي اليه فيفيد التركيب اجتماع الأمرين والا فظاهره نفيهما ، وعن المطلع أن هذا كقول الفرزدق :

بايدي رجال لم يشيموا سيوفهم * ولم تكثر القتلى بها حين سلت

إذ معناه شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتلى ، وتعقبه في الكشف بأنه لا استدلال بالبيت على ذلك لجواز أن يريد لم يشيموا غير مكثري القتلى على الحال وإفادته المعنى المذكور واضحة حينئذ ، وعن ابن عباس أنها في دوحة أحاطت بها فليست منكشفة لا من جهة الشرق ولا من جهة الغرب ، وتعقب بأن هذا لا يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسد جناها ، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا إذ لو كانت في الدنيا لكانت شرقية أو غربية ، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعله إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى ما فيه ، وقرأ الضحاك (لا شرقية ولا غربية) بالرفع أي هي لا شرقية ولا غربية *

وقال أبو حيان : أي لا هي شرقية ولا غربية ، ولعل ماذكرنا أولى ، والجملة في موضع الصفة لزيتونة *

﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ أي هو في الصفاء والانارة بحيث يكاد يضيء بنفسه من غير مساس نار أصلا ، وكلمة (لو) في أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشيء لانتفاء غيره في الزمان الماضي فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ماقبلها عليه ملاحظة قصدية إلا عند القصد إلى بيان الاعراب على القواعد الصناعية بل هي لبيان تحقق مايفيده الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفي على كل حال

مفروض من الأحوال المقارنة له إجمالا بادخالها على أبعدها منه ، والواو الداخلة عليها لعطف الجملة المذكورة على جملة محذوفة مقابلة لها عند الجزولي ومن وافقه ، ومجموع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفي ، وتقدير الآية الكريمة (يكاد زيتها يضيء لو مسته نار ولو لم تمسسه نار أي يضيء كائنا على كل حال من وجود شرط الاضاءة وعدمه، وحذفت الجملة الأولى حسبما هو المطرد في الباب ثقة بدلالة الثانية عليها دلالة واضحة *

وقال الزمخشري : الواو للحال ومقتضاه أن (لو) مع ما بعدها حال فالتقدير والحال لو كان أو لو لم يكن كذا أي مفروضا ثبوته أو انتفاؤه لكن الزمخشري ومثله المرزوقي يقدر ولو كان الحال كذا . وتعقب ذلك بأن أدوات الشرط لا تصلح للحالية لأنها تقتضي عدم التحقق والحال يقتضي خلافه . والتزم لذلك أنه انسلخ عنها الشرطية وإنما مؤولة بالحال كما أن الحال تكون في معنى الشرط نحو لأفعله كائنا ما كان أي إن كان هذا أو غيره ولذا لا تحتاج إلى الجزاء أصلا، وإنما قدر الحال بعد لو على ما قيل: إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجملة حالا قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيها على أنها حال غير محققة ، واعترض الرضي القول بأنها عاطفة بأنه لو كان كذلك لوقع التصريح بالمعطوف عليه في الاستعمال وليس كذلك وذهب إلى أنها اعتراضية *

ويجوز الاعتراض في آخر الكلام والمقصود منه التأكيد وأجيب عن اعتراضه بأن ظهور ترتب الجزاء على المعطوف عليه أغنى عن ذكره حتى كان ذكره تكرارا ، وبالجملة الذي عطف عليه الاكثرون وارتضوه كونها عاطفة ، وبجعل مجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يندفع ما يتوهم من أن ذاك تنافي اعتبار العطف هنا فتأمل ، وقرأ ابن عباس . والحسن (يمسسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيق التأنيث ﴿ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾ أي هو نور عظيم كائن على نور على أن يكون (نور) خبر مبتدأ محذوف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة، والجملة فذلكة للتمثيل وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يعقبه فالمراد من الضمير النور الذي مثلت صفته العظيمة الشأن بما سمعت لا النور المشبه به وحمله عليه لا يليق كما قيل بشأن التنزيل الجليل، وليس معنى كونه نوراً فوق نور أنه نور واحد معين أو غير معين فوق نور آخر مثله ولا أنه مجموع نورين اثنين فقط بل إنه نور متضاعف من غير تحديد لتضاعفه بحد معين وتحديد مراتب تضاعف ما مثل به من نور المشكاة بما ذكر لكونه أقصى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضايق كالمشكاة كان أضوأ له وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء ينبث فيه وينتشر والقنديل أعون شيء على زيادة الانارة وكذلك الزيت وصفاؤه وليس وراء هذه المراتب ما يزيد نورها إشراقا ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عادة *

والظاهر عندي أن التشبيه الذي تضمنته الآية الكريمة من تشبيه المعقول وهو نوره تعالى بمعنى أدلته سبحانه لكن من حيث إنها أدلة أو القرآن أو التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل أو الهدى أو نحو ذلك بالمحسوس وهو نور المشكاة المبالغ في نعته وأنه ليس في المشبه به أجزاء ينتزع منها الشبه ليبنى عليه أنه مركب أو مفرق، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذي دلت عليه الآيات المبينات

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فان النور وان كان لفظه مفردا دل على متعدد وكذا اذا كان المراد تشبيه ماأنور الله تعالى به قلب المؤمن من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبث فيها من مصباحها ، وفي الحواشي الطيبة الطيبية بعد اختيار أن المراد بالنور الهداية بوحي ينزله ورسول يبعثه ماهو ظاهر في أن التشبيه من التشبيه المفرق بل صرح بذلك أخيرا ، واستدل عليه بأن التكرير في الآية يستدعي ذلك وقد أطال الكلام في هذا المقام ، ومنه أن المشبهات المناسبة على هذا المعنى صدر الرسول ﷺ وقلبه الشريف واللطيفة الربانية فيه والقرآن وماينور منه القلب عند استمداده والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كالكوة ذو وجهين فمن وجه يقتبس النور من القلب المستنير ومن آخر يفيض ذلك النور المقتبس على الخلق وذلك لاستعداده بانشراحه مرتين مرة في صباه وأخرى عند اسرائه قال الله تعالى : (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وهذا تشبيه صحيح قد اشتهر عن جماعة من المفسرين ، وروى محيي السنة عن كعب هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عليه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح مافي قلبه من الدين ، وفي حقائق السلمي عن أبي سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذي فيه ، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنعوتة بالكوكب الدري لصفائه واشراقه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأمارة وانعكاس نور اللطيفة اليه ، وشبهت اللطيفة القدسية المزهرة في القلب بالمصباح الثاقب .

أخرج الامام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : القلوب أربعة قلب أجرد فيه مثل السراج يزهر » وفيه « أما القلب الأجرد فقلب المؤمن سراجه فيه نوره » الحديث ، وشبه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتأديها إلى ثمرات لا نهاية لها قال الله تعالى : (كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها) الآية ، وروى محيي السنة عن الحسن وابن زيد الشجرة المباركة شجرة الوحي يكاد زيتها يضيء تكاد حجة القرآن تتضح وان لم تقرأ ، وشبه ما يستمده نور قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وابتداء تقويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا) فكما جعل سبحانه القرآن سبب توقده منه في قوله تعالى (يوقد من شجرة مباركة) جعل ضوءه مستفادا من انعكاس نور اللطيفة اليه في قوله عز وجل (ولو لم تمسسه نار) .

والمعنى على ماذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله :

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية ، وعن ابن عباس تشبيه فؤاده ﷺ بالكوكب الدري وان الشجرة المباركة ابراهيم عليه السلام . ومعنى لاشرقية ولا غربية انه ليس بنصراني فيصلي نحو المشرق ولا يهودي فيصلي نحو المغرب . والزيت الصافي دين ابراهيم عليه السلام ، وقد يقال على تفريق التشبيه لكن

على مشرع آخر شبه القرآن بالمصباح على ما سبق ونفسه ﷺ الزكية الطاهرة بالشجرة لكونها نابتة من أرض الدين متشعبة فروعها إلى سماء الإيمان متدلية أثمارها إلى فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لاستقامتها بمقتضى قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) غير مائلة إلى طرف الافراط والتفريط وذلك معنى قوله تعالى (لاشرقية ولاغربية) وشبه ما محض من تلك الثمرات بعد التصفية التامة للتهيئة وقبول الآثار بالزيت الصافي لوفور قوة استعدادها للاستضاءة للدهنية القابلة للاشتعال، ومن ثم خصت شجرة الزيتون لأن لباب ثمرتها الزيت الذي تشتعل به المصابيح، وخص هذا الدهن لمزيد إشراقه مع قلة الدخان يكاد زيت استعداده صلوات الله تعالى وسلامه عليه لصفائه وزكائه يضيء ولو لم يمسسه نور القرآن: روى البغوي عن محمد بن كعب القرظي تكاد محاسن محمد ﷺ تظهر للناس قبل أن يوحى إليه. قال ابن رواحة:

لو لم يكن فيه آيات مبينة   كانت بداهته تنبيك عن خبره

وفي حقائق السلمي مثل نوره في عبده المخلص والمشكاة القلب والمصباح النور الذي قذف فيه والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق يوقد من شجرة مباركة يضيء على شخص مبارك تتبين أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته زيتونة لا شرقية ولا غربية جوهرة صافية لا لها حظ في الدنيا ولا في الآخرة لاختصاصها بموالاة العزيز الغفار وتفردها بالفرد الجبار إلى غير ذلك، وجعل بعضهم التشبيه من المركب الوهمي بناء على أن المراد من النور المشبه الهدى من حيث أنه محفوف بظلمات أوهام الناس وخيالاتهم.

وكان الظاهر على هذا دخول الكاف على المصباح دون المشكاة المشتملة عليه، ومن هنا قيل إن في الآية قلبا، ووجه بعضهم دخولها على المشكاة بأن المشتمل مقدم على المشتمل عليه في رأي العين فقدم لفظا ودخل الكاف عليه رعاية لذلك، وقيل إنه على هذا أيضا تشبيه مفرق لأنه شبه الهدى بالمصباح والجهالات بظلم استارمتها وهو كما ترى.

ومن الناس من جعل التشبيه مفرقا لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منح الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي نيط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعني الحس المشترك الذي يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات والقوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتتجلى فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت، وجعل ما في حيز الكاف عبارة عن أمور شبه بكل منها واحد من هذه الخمس فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث أن محلها تجويف في مقدم الدماغ كالكوة تضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضيء، وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث أنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث أنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية، ومن حيث أنها تستنير بما يشتمل عليها من المعقولات، وشبهت القوة العقلية بالمصباح لاضاءتها بالادراكات والمعارف وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث أنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة، واعتبرت زيتونة لأن لها فضيلة على سائر الأشجار من حيث أن لب ثمرتها

هو الزيت الذى له منافع جمة ،منها انه مادة المصابيح والأنوار الحسية وله من بين سائر الأدهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان ، واعتبار وصف (لاشرقية ولاغربية) فى جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن انتفاعها ليس مختصا بجانب الصور ولا بجانب المعانى ،وشبهت القوة القدسية بالزيت الذى يكاد يضىء من غير أن تمسسه نار من حيث أنها لكمال صفائها وشدة استعدادها لاتحتاج إلى تعليم أو تفكر . واعترض بأن حق النظام الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد . وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الحواس يأخذ ما يدركه مما قبله كما يأخذ المظروف من ظرفه أشار سبحانه إلى ذلك بأداة الظرفية دلالة على بديع صنعه سبحانه وحكمته جل شأنه .

وجوز أن يراد تشبيه النور المراد به القوة العقلية للنفس بمراتبها بذلك ومراتبها أربع ،الأولى أن تكون النفس خالية عن جميع العلوم الضرورية والنظرية مستعدة لها كما فى مبدأ الطفولية وتسمى القوة العقلية فى هذه المرتبة بالعقل الهيولانى لأنها كالهيولى فى أنها فى ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها ،وثانيتها أن تستعمل آلاتها أى الحواس مطلقا فيحصل لها علوم أولية ، وتستعد لاكتساب علوم نظرية وتسمى القوة المذكورة فى هذه المرتبة عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات ،وثالثها أن تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد وتسمى تلك القوة فى هذه المرتبة عقلا بالفعل لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل ، ورابعها أن ترتب العلوم الأولية وتدرك العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل وتسمى تلك القوة فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية فى بدء الأمر عن الأنوار الحسية المستمدة للاستنارة بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة المتلألئة فى نفسها القابلة للانوار الفائضة عليها من النير الخارجى وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذى اشتعلت فتيلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار اليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها ، وحقق فى المحاكمات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة فى المشكاة والمصباح فى الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما فى المرتبة الأولى واستعداد اكتساب كما فى المرتبة الثانية واستعداد استحضار كما فى المرتبة الثالثة ولاشك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فتكون الزجاجة التى هى عبارة عن العقل بالملكة كأنما هى فى المشكاة التى هى عبارة عن العقل الهيولانى والمصباح وهو العقل بالفعل فى الزجاجة التى هى العقل بالملكة لأنه إنما يحصل باعتبار حصول العقل اولا وحيث ان العقل بالملكة انما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحدس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحدس بالزيت وإلى القوة القدسية بيكاد زيتها يضىء ؛ ودفع مايظهر من عدم انطباق ماذكر على النظام الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات ، وهذه أمور متباينة لايجوز وصف أحدها بالآخر بأن الشجرة الزيتونة شىء واحد فاذا ترقت فى أطوارها حصل لها زيت إذا ترقى وصفا كاد يضىء ، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هى فكرة فاذا ترقت كانت حدسا ، ثم قوة قدسية فهى وإن كانت متباينة ترجع إلى شىء واحد كالشجرة

وذكر أن قوله تعالى : (لاشرقية ولاغربية) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذى لايخلو عن أحد الأمرين ، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتنائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم فى عمى عن نور الشريعة ولله تعالى در من قال فيهم :

قطعت الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطاليس وعشنا على سنة المصطفى

لايناسب المقام ولاينتظم معه أطراف الكلام ، وفيه مايقتضى أن قوله تعالى (نور على نور) داخل فى التمثيل وفيه خلاف ، ثم اعلم أنه يعلم بمعونة ماذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال فى المراد بالنور ، ولعل ماذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) ﴿يَهْدِى اللَّهُ لِنُورِهِ﴾ أى يهدى سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتما لذلك النور المتضاعف العظيم الشأن ، وإظهار فى مقام الاضمار لزيادة تقريره وتأكيد فخامته الذاتية بفخامته الاضافية الناشئة من اضافته إلى ضميره عز وجل ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ هدايته من عباده بأن يوفقهم سبحانه لفهم وجوه دلالة الأدلة العقلية والسمعية التى نور بها السموات والأرض على وجه ينتفعون به أو بأن يوفقهم لفهم مافى القرآن من دلائل حقيته وكونه من عنده عز وجل من الاعجاز والاخبار عن الغيب وغير ذلك من موجبات الايمان وفيه احتمالات أخر بحسب مافى النور من الأقوال ، وأياما كان ففيه إيذان بأن مناط هذه الهداية وملاكها ليس إلامشيئته تعالى وأن إظهار الاسباب بدونها بمعزل عن الافضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عونا لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ فى تضاعيف الهداية حسبما يقتضيه حالهم فان لضرب المثل دخلا عظيما فى باب الارشاد لأنه ابراز للمعقول فى هيئة المحسوس وتصوير لأوابد المعانى بصورة المأنوس ولذلك مثل جل وعلا نوره المراد به ما يشمل القرآن أو القرآن المبين فقط بنور المشكاة ، وإظهار الاسم الجليل فى مقام الاضمار على مافى ارشاد العقل السليم للايذان باختلاف ما أسند اليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذى هو من قبيل الهداية العامة كما يفصح عنه تعليق الأولى بمن شاء والثانية بالناس كافة ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥﴾ معقولا كان أو محسوسا ظاهرا كان أو باطنا ومن قضيته أن تتعلق مشيئته تعالى بهداية من يليق بها ويستحقها من الناس دون من عداهم لمخالفته الحكمة التى هى مبنى التكوين والتشريع وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبما تقتضيه أحوالهم وتقوم به الحجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وقيل جىء بها لوعد من تدبر الامثال ووعيد من لم يكترث بها ، وقيل لبيان أن فائدة ضرب الامثال التى هى التوضيح إنما هى للناس وليس بذاك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلة الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا وتعلقا ﴿فِى بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ٣٦ رِجَالٌ﴾ الخ استئناف لبيان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقالبية ، فالجار والمجرور أعنى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) ليسبح وفيه التكرير لذلك جيء به للتأكيد والتذكير بما بعد في الجملة وللإيذان بأن التقديم للاهتمام دون الحصر ، ومثل ما ذكر في التكرير للتأكيد قوله تعالى (ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به ، وبعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما في شرح التسهيل ، وفي المغني هو من توكيد الحرف بإعادة ما دخل عليه مضمرا وليس الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور لأن الظاهر لكونه أقوى لا يؤكد بالضمير ، وليس المجرور بدلا بإعادة الجار لأنه لا يبدل مضمر من مظهر وإنما جوزه بعض النحاة قياسا . وأنت تعلم أن ما ذكر غير وارد لأن المجموع بدل أو توكيد وأتى بالظاهر هربا من التكرار ، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخيره عن الظروف لأن في وصفه نوع طول فيخل تقديمه بحسن الانتظام ، وقال الرماني في بيوت) متعلق بيوقد ، وقال الحوفي : متعلق بمحذوف وقع صفة لمشكاة ، وقيل هو صفة لمصباح ، وقيل صفة لزجاجة ، وهو على هذه الأقوال الأربعة تقييد للممثل به للمبالغة فيه ، والتنوين في الموصوف للنوعية لا للفردية لينافي ذلك جمع البيوت . وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يليق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولو لم تمسسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شيء عليم) كلام متعلق بالممثل فتوسيطه بين أجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالأجنبي يؤدي إلى كون ذكر حال المتصفين بالتمثيل المهديين لنوره تعالى بطريق الاستتباع والاستطراد مع كون بيان حال أضدادهم مقصوداً بالذات ومثل هذا مما لا عهد به في كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز . وتعقبه الخفاجي بأنه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل ، والظاهر عندي أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولو لم تمسسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا ، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الفاء للعلم به كما في نحو قم يدعوك ، ومنعوا تعلقه بيذكر لأنه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله ، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وقتادة . ومجاهد .

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال : إنما هي أربع مساجد لم يبنهن إلا نبي ، الكعبة بناها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام ومسجد المدينة ومسجد قباء بناهما رسول الله ﷺ ، وعن الحسن أن المراد بها بيت المقدس والجمع من حيث أن فيه مواضع يتميز بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا ✽

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك . وبريدة قال : قرأ رسول الله ﷺ : هذه الآية (في بيوت) الخ فقام إليه رجل فقال أي بيوت هذه يا رسول الله ؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضي الله تعالى عنه فقال : يا رسول الله هذا البيت منها لبيت علي وفاطمة رضي الله تعالى عنهما قال : نعم من أفاضلها ، وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه ✽

وقال أبو حيان : الظاهر أنها مطلقة تصدق على المساجد والبيوت التي تقع فيها الصلاة والعلم ، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعلية أو أبدانهم المحيطة بالأنوار بالبيوت المذكورة ـ أعني المساجد ـ ثم يستعار اسمها لذلك . وتعقب بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تسامحني بهذا المقدار من الجرح ، والمراد بالإذن الأمر وبالرفع التعظيم أي أمر سبحانه بتعظيم قدرها ، وروى هذا عن الحسن . والضحاك . ولا يخفى أنه إذا أريد بها المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصيانتها عن

دخول الجنب والحائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وادخال نجاسة فيها يخاف منها التلويث ولذا قالوا : ينبغى لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد، ومنع ادخال الميت فيها ومنع ادخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غلب تنجيسهم وإلا فهو مكروه ، وقد جاء الأمر بتجنيبهم عن المساجد مطلقا ه

أخرج ابن ماجه عن واثلة بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر وجمروها فى الجمع ومنع إنشاد الضالة وإنشاد الاشعار ، فقد أخرج الطبرانى . وابن السنى . وابن منده عن ثوبان قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من رأيتموه ينشد شعراً فى المسجد فقولوا فض الله فاك ثلاث مرات ومن رأيتموه ينشد ضالة فى المسجد فقولوا : لا وجدتها ثلاث مرات » الحديث . وينبغى أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مذموم كهجو المسلم . وصفة الخمر . وذكر النساء ، والمردان ، وغير ذلك مما هو مذموم شرعا، وأما إذا كان مشتملا على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتملا على حكمة أو باعثا على مكارم الاخلاق والزهد ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بانشاده فيها، ومنع القاء القملة فيه بعد قتلها وهو مكروه تنزيها على ما صرح به بعض المتأخرين، ويندب أن لا تنقى حية فى المسجد ، فقد أخرج ابن أبى شيبة وأحمد عن رجل من الأنصار قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا وجد أحدكم القملة فى المسجد فليصرها فى ثوبه حتى يخرجها» ومنع البول فيها ولو فى إناء وقد صرحوا بحرمة ذلك، وفى الاشباه وأما الفصد فى المسجد فى إناء فلم أره ، وينبغى أن لا فرق أى لأن كلا من البول والدم نجس مغلظ ، ومنع القاء البصاق فيها ه

وفى البدائع يكره التوضى فى المسجد لأنه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم ، وأخرج ابن أبى شيبة عن الشعبى « أن النبى ﷺ رأى فى قبلة المسجد نخامة فقام اليها فحكها بيده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلوق فلطخ مكانها » فقال الشعبى : هو سنة . وذكروا أن القاء النخامة فوق الحصير أخف من وضعها تحته فان اضطر اليه دفنها ، وفى حديث أخرجه ابن أبى شيبة عن أنس مرفوعا «التفل فى المسجد خطيئة وكفارته أن يواريه» وروى الطبرانى فى الاوسط عن ابن عباس مرفوعا أيضا نحوه ، ومنع الوطء فيها وفوقها كالتخلى وصرحوا بحرمة ذلك، ومنع دخول من أكل ذا رائحة كريهة فيها كالثوم والبصل والكراث وأكل الفجل إذا تجشأ كذلك ، وقد كان الرجل فى زمان النبى ﷺ إذا وجد منه ريح الثوم يؤخذ بيده ويخرج إلى البقيع ، والظاهر أن الابخر أو من به صنان مستحكم حكمه حكم آكل الثوم والبصل ، وكذا حكم من رائحة ثيابه كريهة كثياب الزياتين والدباغين ، وعن مالك أن الزياتين يتأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون فى أخريات الناس ، ومنع النوم والأكل فيها لغير معتكف، ومنع الجلوس فيها للمصيبة أو للتحدث بكلام الدنيا ، ومنع اتخاذها طريقا وهو مكروه أو حرام ، وقد جاء النهى عن ذلك فى حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا ه

وأخرج ابن أبى شيبة عن ابن مسعود أن اتخاذها طريقا من أشراط الساعة ، وفى القنية معتاد ذلك يأثم ويفسق ، نعم إن كان هناك عذر لم يكره المرور، ومن تعظيمها رشها وفرشها، فقد أخرج ابن أبى شيبة عن زيد

ابن أسلم قال: كان المسجد يرش ويقم على عهد رسول الله ﷺ. وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجريدة، وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالآجر والحصير، وفي مفتاح السعادة ولأهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالآجر والحصير ويعلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئاً من ريع الوقف لذلك، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصبيان وأهل البطالة ولعبهم ورفع أصواتهم وامتهانهم بالمساجد بدعة منكرة، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصلين وتذهب خشوعهم كذلك، ومن التعظيم أيضاً تقديم الرجل اليمنى عند دخولها واليسرى عند الخروج منها، وصلاة الداخل ركعتين قبل الجلوس إذا كان دخوله لغير الصلاة على ما ذكره بعضهم، وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال: «أعطوا المساجد حقها قيل: وما حقها؟ قال: ركعتان قبل أن تجلس» ومن ذلك أيضاً بناؤها رفيعة عالية لا كسائر البيوت لكن لا ينبغي تزيينها بما يشوش على المصلين، وفي حديث أخرجه ابن ماجه. والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعاً أنهما لا تبنى بالتصاوير ولا تزين بالقوارير. وفسر بعضهم الرفع ببنائها رفيعة كما في قوله تعالى: (وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بنائها كذلك داخلا في العموم ويدخل فيه أمور كثيرة غير ما ذكرنا وقد ذكرها الفقهاء وأطالوا الكلام فيها.

وزعم بعض المفسرين أن إسناد الرفع إليها مجاز، والمراد ترفع الحوائج فيها إلى الله تعالى، وقيل: ترفع الأصوات بذكر الله عز وجل فيها، ولا يخفى ما فيه، وفي التعبير عن الأمر بالاذن تلويح بأن اللائق بحال المأمور أن يكون متوجهاً إلى المأمور به قبل الأمر به ناوياً لتحقيقه كأنه مستأذن في ذلك فيقع الأمر به موقع الأمر فيه، والمراد بذكر اسمه تعالى شأنه ما يعم جميع أذكاره تعالى، وجعل من ذلك المباحث العلمية المتعلقة به عز وجل، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد به توحيده عز وجل وهو قول: لا إله إلا الله، وعنه أيضاً المراد تلاوة كتابه سبحانه. وقيل: ذكر أسمائه تعالى الحسنى. والظاهر ما قدمنا، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فان ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها، وليس من عطف التفسير في شيء خلافاً لمن توهمه، والتسبيح التنزيه والتقديس ويستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتمالها عليه وروى هذا عن ابن عباس. والحسن. والضحاك.

وعن ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة، وأيد إرادة الصلاة هنا تعيين الأوقات بقوله سبحانه (بالغدو والآصال) والغدو جمع غداة كقنى وقناة أو مصدر أطلق على الوقت الغدو، وأيد بأن ابا مجلز قرأ (والايصال) مصدراً أي الدخول في وقت الأصيل، و(الآصال) كما قال الجوهري جمع أصيل كشريف وأشراف، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقياسي.

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كعنق وأعناق والأصل كالأصيل العشي وهو من زوال الشمس إلى الصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهي من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره، وافرادهما بالذكر لشرفهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للاعمال والاشتغال بالاشغال. وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرج ابن أبي شيبة. والبيهقي في شعب الايمان عنه رضي

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لفي القرآن وما يغوص عليها إلا غواص وتلا الآية حتى بلغ الآصال »

وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحتري عن حفص . ومحبوب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل وأبان (يسبح) بالياء التحتية والبناء للمفعول ونائب الفاعل (له) أو (فيها) إن لم يتعلق (في بيوت) به أو (بالغدو) والأولى للاول لأنه ولي الفعل والاسناد اليه حقيقي دون الأخيرين . وجوز أن يكون المجرور فيما ذكر نائب الفاعل والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعي اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو خبر مبتدأ محذوف على ما في البحر أي يسبح له أو المسبح له رجال . والجملة استئناف بياني وقع جوابا لسؤال نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح

وهو قياسي عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد بتقدير ضربها أو ضاربها زيد . وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للمفعول نحو ضرب أخوك رجلا المصرح بعدم جوازه ابن هشام في الباب الخامس من المغني وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حيوة . وابن وثاب (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التكسير كثيرا ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للمفعول وهو قوله تعالى (بالغدو والآصال) على أن الباء زائدة والاسناد مجازي بجعل الأوقات المسبح فيها ربها مسبحة ، وجوز أبو حيان أن يكون الاسناد إلى ضمير التسبيحة الدال عليه (تسبح) أي تسبح هي أي التسبيحة كما قالوا في قوله تعالى : (ليجزي قوما) على قراءة من بنى (يجزي) للمفعول أي ليجزى هو أي الجزاء . قال في إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من التوجيه الأول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالتزام كون الوحدة جنسية . وأيا ما كان فرفع (رجال) على هذه القراءة على الفاعلية أو الخبرية كما سمعت آنفا والتنوين فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة مفيدة لكمال تبتلهم إلى الله تعالى من غير صارف يلويهم ولا عاطف يثنيهم كائنا ما كان . وتخصيص الرجال بالذكر لأنهم الأحقاء بالمساجد ، فقد أخرج أحمد . والبيهقي عن أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير مساجد النساء قعر بيوتهن » وتخصيص التجارة التي هي المعاوضة مطلقا بذلك لكونها أقوى الصوارف عندهم وأشهرها أي لا يشغلهم نوع من أنواع التجارة ﴿ وَلَا بَيْعٌ ﴾ أي ولا فرد من أفراد البياعات وإن كان في غاية الربح . وإفراده بالذكر مع اندراجه تحت التجارة للايذان بإنافته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن ناجز وربح ما عداه متوقع في ثاني الحال عند البيع فلم يلزم من نفي إلهاء ما عداه نفي إلهائه ولذلك كرر كلمة (لا) لتذكير النفي وتأكيده ، وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الرابحة وبالبيع المعاوضة مطلقا فيكون ذكره بعدها من باب التعميم بعد التخصيص للمبالغة ، ونقل عن الواقدي أن المراد بالتجارة هو الشراء لأنه أصلها ومبدؤها فلا تخصيص ولا تعميم ، وقيل : المراد بالتجارة الجلب لأنه الغالب فيها فهو لازم لها عادة . ومنه يقال : تجر في كذا أي جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء الموصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله تعالى .

وأخرج الديلمي . وغيره عن أبي سعيد الخدري مرفوعا نحوه ، وفي ذلك أيضا ما يقتضي أنهم كانوا تجاراً وهو الذي يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لا تلهيه التجارة إلا إذا كان تاجراً وروى ذلك عن ابن عباس .

أخرج الطبراني . وابن مردويه عنه أنه قال: أما والله لقد كانوا تجاراً فلم تكن تجارتهم ولا بيعهم يلهيهم عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجاراً والنفي راجع للقيد والمقيد كما في قوله :

* على لاحب لا يهتدى بمناره * كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا بيع فيلهيهم فإن الآية نزلت فيمن فرغ عن الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لنزولها فيمن فرغ عن الدنيا سندا قويا أو ضعيفا ولا يكتفى في هذا الباب بمجرد الاحتمال ﴿ عَنْ ذِكْرِ اللّهِ ﴾ بالتسبيح والتحميد ونحوهما ﴿ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ﴾ أي إقامتها لمواقيتها من غير تأخير ، والأصل أقوام فنقلت حركة الواو للقاف فانقلبت ألفا ثم حذفت لالتقاء الساكنين فقيل: إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الواو ألفا ثم حذف لاجتماع الألفين ، وأورد عليه أنه لا داعي إلى قلبها ألفا مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها ، وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تعويض التاء فيقال: إقامة أو الإضافة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخليط أجدوا البين وانجردوا وأخلفوك عدا الأمر الذي وعدوا

فإنه أراد عدة الأمر . وتأول خالد بن كلثوم ما في البيت على أن عدا جمع عدوة بمعنى ناحية كأن الشاعر أراد نواحي الأمر وجوانبه . ومذهب سيبويه جواز الحذف من غير تعويض التاء أو الإضافة ﴿ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ ﴾ المال الذي فرض إخراجه للمستحقين كما روى عن الحسن . ويدل على تفسير الزكاة بذلك دون الفعل ظاهر إضافة الإيتاء إليها ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تفسير إيتاء الزكاة بإخلاص طاعة الله تعالى وفيه بعد كما ترى ، وإيراد هذا الفعل هنا وإن لم يكن مما يفعل في البيوت لكونه قرينة لا تفارق إقامة الصلاة في عامة المواضع مع ما فيه من التنبيه على أن محاسن أعمالهم غير منحصرة فيما يقع في المساجد . وكذا قوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ ﴾ إلى آخره فإنه صفة أخرى لرجال أو حال من مفعول (لا تلهيهم) أو استئناف مسوق للتعليل . وأيا ما كان فليس خوفهم مقصورا على كونهم في المساجد .

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمًا ﴾ مفعول ليخافون على تقدير مضاف أي عقاب يوم وهوله أو بدونه وجعله ظرفا لمفعول محذوف بعيد . وأما جعله ظرفا ليخافون والمفعول محذوف فليس بشيء أصلا إذ المراد أنهم يخافون في الدنيا يوما ﴿ تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ٣٧ ﴾ لا أنهم يخافون شيئا في ذلك اليوم الموصوف بأنه تتقلب فيه الخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقلب القلوب والأبصار فيه اضطرابها وتغيرها أنفسها فيه من الهول والفزع كما في قوله تعالى : (وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب ما لم تكن تفقه وتبصر الأبصار ما لم تكن تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى وتنظر الأبصار يمينا تارة وشمالا أخرى لما أن أغلب أهل الجمع لا يدرون من أي ناحية يؤخذ بهم ولا من

أي جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد تتقلب فيه القلوب والأبصار على جمر جهنم وليس بشيء ، ومثله قول الجبائي : أن المراد تنتقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تنضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن محيصن (تقلب) باسكان التاء الثانية .

وقوله سبحانه ﴿ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ متعلق على ما استظهره أبو حيان بيسبح وجوز أبو البقاء أن يتعلق بلا تلهيهم أو بيخافون ولا يخفى أن تعلقه بأحد المذكورين محوج إلى تأويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكي عنهم أولى من جميع ذلك أي يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وإيتاء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزيهم الله تعالى ﴿ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾ واللام على سائر الأوجه للتعليل وقال أبو البقاء : يجوز أن تكون لام الصيرورة كالتي في قوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) وموضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهمين ليجزيهم الله وهو كما ترى ، والجزاء المقابلة والمكافأة على ما يحمد ويتعدى إلى الشخص المجزي بعن قال تعالى (لا تجزي نفس عن نفس شيئا) وإلى ما فعله ابتداء بعلى تقول جزيته على فعله وقد يتعدى إليه بالباء فيقال جزيته بفعله وإلى ما وقع في مقابلته بنفسه وبالباء ، قال الراغب : يقال جزيته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع في المقابلة فيكون الجزاء قد تعدى إليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أي ليجزيهم أحسن جزاء عملهم أو الذي عملوه حسبما وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف ليكون الأحسن من جنس الجزاء .

وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل المجزي عليه أو به الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أي ليجزيهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأول بسلامته عن حذف الجار الذي هو غير مقيس في مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فانه كثير مقيس ، وجوز أن يكون المضاف المحذوف قبل وأحسن «أي جزاء أحسن ما عملوا ، والظاهر أن المراد بما عملوا أعم مما سبق وبعضهم فسره به ﴿ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ أي يتفضل عليهم بأشياء لم توعد لهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كمياتها بل إنما وعدت بطريق الاجمال في مثل قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وقوله ﷺ حكاية عنه عز وجل «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» إلى غير ذلك من المواعيد الكريمة التي من جملتها قوله سبحانه ﴿ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٣٨ ﴾ فانه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بأنه تعالى يعطيهم غير أجزية أعمالهم من الخيرات ما لا يفي به الحساب والموصول عبارة عمن ذكرت صفاتهم الجليلة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضعه موضع ضميرهم للتنبيه بما في حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحكية كما أنها المناط لما سبق من الهداية لنوره عز وجل وللايذان بأنهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لنوره حسبما يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فان جميعها من آثار تلك الهداية ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ إلى آخره عطف على ما قبله عطف القصة على القصة أو على مقدر ينساق إليه ما قبله كأنه قيل الذين آمنوا أعمالهم حالا ومآلا كما وصف والذين كفروا ﴿ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ ﴾ أي أعمالهم التي هي من أبواب البر كصلة الأرحام وفك العناة

وسقاية الحاج وعمارة البيت وإغاثة الملهوفين وقرى الأضياف ونحو ذلك على ماقيل، وقيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الإيمان كالحج أم كانت مما لا يشترط فيها ذلك كسقاية الحاج وسائر ما تقدم، وقيل المراد بها مايشمل الحسن والقبيح ليتأتى التشبيهان، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام فى ذلك. والسراب بخار رقيق يرتفع من قعور القيعان فاذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب أى الجارى واشترط فيه الفراء اللصوق فى الأرض، وقيل هو ما ترقرق من الهواء فى الهجير فى فياف الأرض المنبسطة، وقيل: هو الشعاع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب، قال الشاعر:

فلما كففنا الحرب كانت عهودكم كلمع سراب فى الفلا متألق

وإلى هذا ذهب الطبرسى، وفسر الآل بأنه شعاع يرتفع بين السماء والأرض كالماء ضحوة النهار ﴿بقيعة﴾ متعلق بمحذوف هو صفة سراب أى كائن بقيعة وهى الأرض المنبسطة المستوية، وقيل هى جمع قاع كجيرة فى جار ونيرة فى نار، وقرأ مسلمة بن محارب (بقيعات) بتاء طويلة على أنه جمع قيعة كديمات وقيمات فى ديمة وقيمة، وعنه أيضا أنه قرأ (بقيعاة) بتاء مدورة ويقف عليها بالهاء فيحتمل أن يكون جمع قيعة ووقف بالهاء على لغة طىء كما قالوا: البناه والاخواه ويحتمل كما قال صاحب اللوامح أن يكون مفرداً وأصله قيعة كافى قراءة الجمهور لكنه أشبع الفتحة فتولدت منها الألف ﴿يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾ صفة أخرى لسراب.

وجوز أن يكون هو الصفة وبقيعة ظرفا لما يتعلق به الكاف وهو الخبر، والحسبان الظن على المشهور وفرق بينهما الراغب بأن الظن أن يخطر النقيضان بباله ويغلب أحدهما على الآخر والحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخطر الآخر بباله فيعقد عليه الأصبع ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك، وتخصيص الحسبان بالظمآن مع شموله لكل من يراه كائنا من كان من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فى وجه الشبه الذى هو المطلع المطمع والمقطع المؤيس.

وقرأ شيبة. وأبو جعفر. ونافع بخلاف عنهما (الظمان) بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى الميم ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُ﴾ أى إذا جاء العطشان ماحسبه ماء، وقيل إذا جاء موضعه ﴿لَمْ يَجِدْهُ﴾ أى لم يجد ماحسبه ماء وعلق رجاءه به ﴿شَيْئًا﴾ أصلا لا محققا ولا مظنونا كان يراه من قبل فضلا عن وجدانه ماء، ونصب (شيئا) قيل على الحالية، وأمر الاشتقاق سهل، وقيل على أنه مفعول ثان لوجد بناء على أنها من أخوات ظن، وجوز أن يكون منصوبا على البدلية من الضمير، ويجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيدا كما صرح به الرضى، واختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدانا وهو كما ترى ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾ عطف على جملة (لم يجده) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمآن مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور، وقيل أى وجد الله تعالى محاسبا إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه ﴿فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ أى أعطاه وافيا كاملا حساب عمله وجزاءه أو أتم حسابه بعرض الكتبة ما قدمه ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٣٩﴾ لا يشغله حساب عن حساب.

وفى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: (لم يجده شيئا)، وقوله

تعالى : (ووجد) الخ بيان لبقية أحوالهم العارضة لهم بعد ذلك بطريق التكملة لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقنوط فقط كما هو شأن الظمآن ، ويظهر أنه يعتريهم بعد ذلك من سوء الحال مالا قدر للخيبة عنده أصلا فليست الجملة معطوفة على (لم يجده شيئا) بل على مايفهم منه بطريق التمثيل من عدم وجدان الكفرة من أعمالهم عينا ولا أثرا كما فى قوله تعالى: (وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) كيف لا وأن الحكم بأن أعمال الكفرة كسراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا حكم بأنها بحيث يحسبونها فى الدنيا نافعة لهم فى الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدوها شيئا كأنه قيل: حتى إذا جاء الكفرة يوم القيامة أعمالهم التى كانوا فى الدنيا يحسبونها نافعة لهم فى الآخرة لم يجدوها شيئا ووجدوا الله أى حكمه وقضاءه عند المجىء، وقيل: عند العمل فوفاهم أى أعطاهم وافيا حسابهم أى حساب أعمالهم المذكورة وجزاءها فان اعتقادهم لنفعها بغير إيمان وعملهم بموجبه كفر على كفر موجب للعقاب قطعا ، وإفراد الضميرين الراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظمآن الواقع فى التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم، و كذا افراد مايرجع الى اعمالهم انتهى ، ولا يخفى مافيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر .

وأياما كان فالمراد بالظمآن مطلق الظمآن ، وقيل المراد به الكافر ، واليه ذهب الزمخشرى قال : شبه سبحانه ما يعمله من لا يعتقد الايمان بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجده ويجد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسقونه الحميم والغساق وكأنه مأخوذ مما أخرجه عبد ابن حميد . وابن المنذر . وابن أبي حاتم من طريق السدى فى غرائبه عن أصحاب رسول الله ﷺ قال : « ان الكفار يبعثون يوم القيامة وردا عطاشا فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطلقون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيوفيهم حسابهم والله سريع الحساب » ، واستطيب ذلك العلامة الطيبى حيث قال : إنما قيد المشبه به برؤية الكافر وجعل أحواله مايلقاه يوم القيامة ولم يطلق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) الخ لانه من تتمة أحوال المشبه به ، وهذا الأسلوب أبلغ لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف مايؤمله أعرق .

وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظمآن على الكافر تشبيه الشىء بنفسه ، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيلى أو مقيد لامفرق كما توهم فلا يلزم من اتحاد بعض المفردات فى الطرفين تشبيه الشىء بنفسه كاتحاد الفاعل فى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى . وبالجملة هو أحسن مما فى الارشاد كما لا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد .

والآية على ماروى عن مقاتل نزلت فى عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والتمس الدين فى الجاهلية ثم كفر فى الاسلام ولا يأبى ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أوليا ، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بعد بدر وعتبة قتل فى بدر فان كثيرا من الآيات نزل بسبب الأموات وليس فى ذلك محذور أصلا ، ثم لا يبعد أن يكون فى حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزى الاسلام فان اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب بقيعة .

﴿ أَوْ كَظُلُمَاتٍ ﴾ عطف على (كسراب) ، وكلمة أو قيل لتقسيم حال أعمالهم الحسنة ، وجوز الاطلاق باعتبار وقتين فانها كالسراب فى الآخرة من حيث عدم نفعها وكالظلمات فى الدنيا من حيث خلوها عن نور الحق ، وخص

هذا بالدنيا لقوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور) فانه ظاهر فى الهداية والتوفيق المخصوص بها ، والأول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدم أحوال الآخرة التى هى أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق بها من قوله سبحانه (ليجزيهم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تتميما لها *

وجوز أن يعكس ذلك فيكون المراد من الأول تشبيه أعمالهم بالسراب فى الدنيا حال الموت ، ومن الثانى تشبيهها بالظلمات فى القيامة كما فى الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك ترقيا مناسبا للترتيب الوقوعى وليس بذاك كما سمعت ، وقيل للتنويع ، وذلك أنه تعالى مامثلت أعمالهم التى كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتماد ويفتخرون بها فى كل واد وناد بما ذكر من حال السراب مثلت أعمالهم القبيحة التى ليس فيها شائبة خيرية يغتر بها المغترون بالظلمات المذكورة ، وزعم الجرجانى أن المراد هنا تشبيه كفرهم فقط وهو كما ترى . والظاهر على التنويع أن يراد من الأعمال فى قوله تعالى (أعمالهم) مايشمل النوعين *

واعترض بانه يأبى ذلك قوله تعالى (ووجد الله عنده) بناء على دخوله فى التشبيه لأن أعمالهم الصالحة وإن سلم أنها لاتنفع مع الكفر لاوخامة فى عاقبتها كما يؤذن به قوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بانه ليس فيه مايدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجدان العقاب بسبب قبائح أعمالهم لكنها ذكرت جميعها لبيان أن بعضها جعل هباء منثورا وبعضها معاقب به ، وجوز أن تكون للتخيير فى التشبيه لمشابهة أعمالهم الحسنة أو مطلقا السراب لكونها لاغية لامنفعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق واختاره الكرمانى ،

واعترض بان الرضى كغيره ذكر أنها لاتكون للتخيير إلا فى الطلب ، وأجيب بانه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب كثير إلى عدم اختصاصه به كابن مالك . والزمخشرى يرى وقوعه فى التشبيه كثير ، وأيا ماكان فليس فى الكلام مضاف محذوف . وقال أبو على الفارسى فيه مضاف محذوف والتقدير أو كذى ظلمات ، ودل عليه مايأتى من قوله سبحانه (إذا أخرج يده) والتشبيه عنده عنه يحتمل أن يكون للاعمال على نمط التشبيه السابق ويقدر أو كأعمال ذى ظلمات . ويحتمل أن يكون للكفرة ويقدر أوهم كذى ظلمات والكل خلاف الظاهر . وأمر الضمير سيظهر لك إن شاء الله تعالى *

وقرأ سفيان بن حسين (أو كظلمات) بفتح الواو . ووجه ذلك فى البحر بانه جعلها واو عطف تقدمت عليها الهمزة التى لتقرير التشبيه الخالى عن محض الاستفهام . وقيل هى (أو) التى فى قراءة الجمهور وفتحت الواو للمجاورة كما كسرت الدال لها فى قوله تعالى (الحمد لله) على بعض القرآت ﴿ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ ﴾ أى عميق كثير الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل اللجة وهى أيضا معظمه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى: ﴿ يَغْشَاهُ ﴾ أى يغطى ذلك البحر ويستره بالكلية ﴿ مَوْجٌ ﴾ وقدمت الأولى لافرادها . وقيل الجملة صفة ذى المقدر والضمير راجع اليه ، وقد علمت حال ذلك التقدير وقوله تعالى ﴿ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ ﴾ جملة من مبتدأ وخبر محلها الرفع على أنها صفة لموج أو الصفة الجار والمجرور ومابعده فاعل له لاعتماده على الموصوف . والمراد يغشاه أمواج متراكمة متراكبة بعضها على بعض . وقوله تعالى ﴿ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ﴾ صفة لموج الثانى على أحد الوجهين المذكورين أى من فوق ذلك الموج سحاب ظلمانى ستر أضواء النجوم ، وفيه إيماء إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هي ظلمات ﴿بعضها فوق بعض﴾ أي متكاثفة متراكمة ، وهذا بيان لكمال شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لغاية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يعرب عنه مابعده •

وأجاز الحوفي أن يكون (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض) . وتعقبه أبو حيان وتبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لايجوز لمافيه من الابتداء بالنكرة من غير مسوغ إلا أن يقدر صـــفة لها يؤذن بها التنوين أي ظلمات كثيرة أو عظيمة وهو تكلف . وأجاز أيضاً أن يكون (بعضها) بدلا من (ظلمات) . وتعقب بأنه لايجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بأنها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أي هي ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بان تلك الظلمات السابقة متراكمة . وقرأ قنبل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الأولى لاتأكيد لها . وجملة (بعضها فوق بعض) في موضع الصفة له . وقرأ البزي (سحاب ظلمات) باضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الاضافة كالاضافة في لجين الماء أو لبيان أن ذلك السحاب ليس سحاب مطر ورحمة •

﴿إِذَا أَخْرَجَ﴾ أي من ابتلي بها ، واضماره من غير ذكر لدلالة المعنى عليه دلالة واضحة . وكذا تقدير ضمير يرجع إلى (ظلمات) واحتيج اليه لأن جملة (إذا أخرج) الخ في موضع الصفة لظلمات ولابد لها من رابط ولايتعين ما أشرنا اليه . وقيل : ضمير الفاعل عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل على حد «لايشرب الخمر وهو مؤمن» أي إذا أخرج المخرج فيها ﴿يَدَهُ﴾ وجعلها بمرأى منه قريبة من عينيه لينظر اليها ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ أي لم يقرب من رؤيتها وهي أقرب شئ اليه فضلا عن أن يراها . وزعم ابن الأنباري زيادة (يكد) . وزعم الفراء . والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال: ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فذبحوها وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله :

إذا غير النـــأي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففكك وسلم له ذو الرمة ذلك فغير لم يكد بلم يكن أو لم أجد ، والتحقيق أن الذي يقتضيه لم يكد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولاقارب في الظن أن يكون ولايشك في هذا •

وقد علم أن كاد موضوعة لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فمحال أن يوجب نفيه وجود الفعل لأنه يؤدي إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه اذا لم يكن المعنى على أن ثمت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما في قوله تعالى (فذبحوها) الخ يلتزم الظاهر ويجعل المعنى أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا عن أن يكون والآية على ذلك وكذا البيت ، وقد ذكر أن لم يكد فيهما جواب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت: إذا خرجت لم أخرج فقد نفيت خروجا في المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن الفعل قد كان •

وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ في دلائل الاعجاز ، ومنه يعلم مخالفة من زعم أن كاد نفيها إثبات وإثباتها نفي •

وفي الحواشي الشهابية أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربته

يدل على نفيه بطريق برهاني إلا أنه إذا وقع في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل وربما أشعر بانه وقع بعد اليأس منه كما في آية البقرة ، وإذا وقع في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي فان قامت قرينة على ثبوته فيه أشعر بانه انتفى وأيس منه بعد ما كان ليس كذلك كما في هذه الآية فانه لشدة الظلمة لا يمكنه رؤية يده التي التي كانت نصب عينيه ، ثم فرع على هذا أن لك أن تقول إن مراد من قال : إن نفيها إثبات وإثباتها نفى أن نفيها في الماضي يشعر بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت ، وهذا وجه تخطئة ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هواها لم يقرب من الزوال في جميع الازمان ونفيه في المستقبل يوهم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فصحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفي ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعة أوصى بحفظ ذلك حيث قال : فاحفظه فانه تحقيق أنيق وتوفيق دقيق سنح ببعض اللطف والتوفيق انتهى .

ولعمري أن ما أول به كلام القائل بعيد غاية البعد ولا أظنه يقع موقع القبول عنده ونفى كل فعل في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل ونفيه في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي ولا اختصاص لكاد بذلك فياليت شعري هل دفع الايهام ما غير اليه ذو الرمة بيته فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك ، ثم إن ظاهر الآية يقتضي أن مانع الرؤية شدة الظلمة وهو كذلك لأن شرط الرؤية بحسب العادة في هذه النشأة الضوء سواء كانت بمحض خلق الله تعالى كما ذهب اليه أهل الحق أو كانت بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس أولا على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالمرئي أو بتكيف الشعاع الذي في العين بكيفية الهواء وصيرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب اليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد كما ذهب اليه الطبيعيون ، وهذان المذهبان هما المشهوران للفلاسفة ونسب للاشراقيين منهم .

واختاره شهاب الدين القتيل أن الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقلية وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية بلا شعاع ولا انطباع ، واختار الملاصدرا أنها بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله ، وتحقيق ذلك بما له وما عليه في مبسوطات كتب الفلاسفة وربما يظن أن الظلمة سواء كانت وجودية أو عدم ملكة من شروط الرؤية كالضوء لكن بالنسبة إلى بعض الاجسام كالاشياء التي تلمع بالليل . ونفى ابن سينا ذلك وقال : لا يمكن أن تكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها مطلقا ، وأما الشمس فانا لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة ، وأما الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف ، فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى ، وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لوجود المانع عن الرؤية وهو وجود الضوء الغالب انتهى ، ويمكن أن يقال: إن ضوء الشمس على ما ذكر مانع عن رؤية اللوامع ورفع مانع الرؤية شرط لها ودفع الضوء هو الظلمة فالظلمة شرط رؤية اللوامع بالليل وهو المطلوب فتدبر ولا تغفل

والله تعالى أعلم بحقائق الأمور *

﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ٤٠ ﴾ اعتراض تذييلي جيء به لتقرير ما أفاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحقيق أن ذلك لعدم هدايته تعالى إياهم لنوره ، وإيراد الموصول للاشارة بما في حيز الصلة إلى علة الحكم وأنهم ممن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أي من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره في الدنيا فما له هداية ما من أحد أصلا فيها ، وقيل : معنى الآية من لم يكن له نور في الدنيا فلا نور له في الآخرة ، وقيل : كلا الأمرين في الآخرة ، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه ويرحمه برحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عليه ما تقدم . والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء في طرفي التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض ، ومنهم من اعتبر ذلك فقال : الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر اللجي صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التي قد غمرت قلبه والموج الثاني الفكر المعوجة والسحاب شهوته في الكفر وإعراضه عن الايمان . وقيل : الظلمات أعمال الكافر والبحر هواه العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة . والموج الثاني ما يغشاه من شك وشبهة والسحاب ما يغشاه من شرك وحيرة فيمنعه من الاهتداء والكل كما ترى ولو جعل من باب الاشارة لهان الأمر *

﴿ ومن باب الاشارة ﴾ ما قيل إن في قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ إذا أراد تأديب المريد وكسر نفسه الامارة أن يؤدبه بحضرة طائفة من المريدين الذين لا يحتاجون إلى تأديب . ومن هنا قال أبو بكر بن طاهر : لا يشهد مواضع التأديب إلا من لا يستحق التأديب وهم طائفة من المؤمنين لا المؤمنون أجمع ، والزنا عندهم إشارة إلى الميل للدنيا وشهواتها ، وفي قوله تعالى (الزاني لا ينكح إلا زانية) الخ ، وقوله تعالى (الخبيثات للخبيثين) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغي للأخيار معاشرة الأشرار إن الطيور على أشباهها تقع * وفي قوله تعالى (لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شرا له فانه خير له موجب لترقيه *

وفي قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل) الخ اشارة إلى أنه ينبغي للشيوخ والأكابر أن لا يهجروا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المريدين وأن لا يقطعوا احسانهم وفيوضاتهم عنهم ، وفي قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يريد الدخول على الأولياء أن يدخل حتى يجد روح القبول والاذن بافاضة المدد الروحاني على قلبه المشار اليه بالاستئناس فانه قد يكون الولي حال لا يليق للداخل أن يحضره فيه وربما يضره ذلك ، وأجاز بعض الصوفية ذلك فيمن يريد الدخول لزيارة قبور الأولياء قدس الله تعالى أسرارهم فقال : ينبغي لمن أراد ذلك أن يقف بالباب على أكمل ما يكون من الأدب ويجمع حواسه ويعتمد بقلبه طالبا الاذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولي المزور في ذلك فان حصل له انشراح صدر ومدد روحاني وفيض باطني فليدخل وإلا فليرجع ، وهذا هو المعنى بأدب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من السلف الصالح . والشيعة عند زيارتهم للائمة رضي الله تعالى عنهم ينادي أحدهم أأدخل يا أمير المؤمنين أو يا ابن بنت رسول الله عليه الصلاة والسلام أو نحوه ذلك ويزعمون أن علامة الاذن حصول رقة القلب ودمع العين وهو أيضا مما لم

نعرفه عن أحد من السلف ولا ذكره فقهاؤنا وما أظنه الا بدعة ولا يعد فاعلها إلا مضحكة للعقلاء ، وكون المزور حيا في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته ، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر التأدب مع المزور كما يتأدب معه حياً كما لا يخفى . وقد رأيت بعد كتابتي هذه في الجوهر المنتظم في زيارة القبر المعظم صلى الله تعالى على صاحبه وسلم لابن حجر المكي مانصه ، قال بعضهم : وينبغي أن يقف يعني الزائر بالباب وقفة لطيفة كالمستأذن في الدخول على العظماء انتهى ه

وفيه أنه لا أصل لذلك ولا حال ولا أدب يقتضيه انتهى . ومنه يعلم أنه إذا لم يشرع ذلك في زيارة قبره عليه الصلاة والسلام فعدم مشروعيته في زيارة غيره من باب أولى فاحفظ ذاك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك . وقيل في قوله تعالى (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) الخ إن فيه أمرا بغض بصر النفس عن مشتهيات الدنيا وبصر القلب عن رؤية الأعمال ونعيم الآخرة وبصر السر عن الدرجات والقربات وبصر الروح عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى وبصر الهمة عن أن يرى نفسه أهلا لشهود الحق تنزيها له تعالى وإجلالا ، وأمرا بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه ، والاشارة بأمر النساء بعدم ابداء الزينة إلا ما استثنى إلى أنه لا ينبغي لمن تزين بزينة الاسرار أن يظهرها لغير المحارم ومن لم يسترها عن الأجانب . وبقوله تعالى (وانكحوا الأيامى منكم) الخ إلى النكاح المعنوي وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صلب الولاية نطفة استعداد قبول الفيض الالهي . وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) ثم قال جل وعلا (وليستعفف) أي ليحفظ (الذين لا يجدون) شيخا في الحال أرحام قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان (حتى يغنيهم الله من فضله) بأن يوفق لهم شيخا كاملا أو يخصهم سبحانه بجذبة من جذباته ، وأشير بقوله تعالى (والذين يبتغون الكتاب) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرياضة لزم اجابته ان علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء بالعهد ووجب أن يؤتى بعض المواهب (١) التي خصها الله تعالى بها الشيخ ، وأشير بقوله تعالى (ولا تكرهوا) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن مائلة إلى التصرف في الدنيا لم تكره عليه . ولهم في قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) كلام طويل عريض وفيما قدمنا ما يصلح أن يكون من هذا الباب ، وذكر أن قوله تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) مما يدخل في عمومه أهل الطريقة العلية النقشبندية الذين حصل لهم الذكر القلبي ورسخ في قلوبهم بحيث لا يغفلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضا من أرباب الطرائق فانما يثبت في النهايات دون المبادي كما يثبت لأهل تلك الطريقة . وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يغني عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الأقوام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام ، وقيل إن قوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) إشارة للمورد في حديث « خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه منه اهتدى ومن أخطأه ضل » والله تعالى الموفق لصالح العمل ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

---

(١) قوله خصها الله تعالى بها الشيخ كذا بالأصل اه

للايذان كما فى إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلاها وبين له من أسرار الملك والملكوت أدقها وأخفاها . وقال الطبرسى . هو بيان للآيات التى جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والهمزة للتقرير والرؤية هنا بمعنى العلم والظاهر ان اطلاقها عليه حقيقة وقيل هى حقيقة فى الابصار واطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم وأياما كان فالمراد العلم بالوحى أو بالمكاشفة أو بالاستدلال ان الله تعالى ينزهه آناً فآناً فى ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا يليق بشأنه الجليل من نقص أو خلل تنزيها معنويا تفهمه العقول السليمة جميع من فى السموات والأرض من العقلاء وغيرهم كائنا ما كان فان كل موجود من الموجودات الممكنة مركبا كان أو بسيطا فهو من حيث ذاته ووجوده وأحواله المتجددة له يدل على صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال منزه عن كل ما لا يليق بشأن من شؤنه الجليلة وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسبيح الذى هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلا للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنعوت الكمال أيضا لما أن مساق الكلام لتقبيح حال الكفرة فى إخلالهم بالتنزيه بجعلهم الجمادات شركاء له سبحانه فى الألوهية ونسبتهم إياه عز وجل إلى اتخاذ الولد ونحو ذلك مما تعالى الله عنه علواً كبيراً ، وإطلاق من على العقلاء وغيرهم بطريق التغليب ، ولا يخفى عن اعتباره أو اعتبار مجاز مثله إسناد التسبيح المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة ، وحمل بعضهم التسبيح على معنى مجازى شامل لتسبيح العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بعضا من العقلاء وهم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعا وإنما تسبيحهم ما ذكر من الدلالة التى يشاركهم فيها غير العقلاء أيضا . وفى ذلك من تخطئتهم وتعييرهم ما فيه ، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلاج : جحودى لك تقديس مما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول ، وقال بعضهم إذا كانت من للتغليب يندرج فى عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء مطلقا فيحمل التسبيح على معنى مجازى يصح نسبته إلى كل مما ذكر وأى مانع من ذلك وهو كما ترى •

واستظهر أبو حيان إبقاء التسبيح على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أولا أولى •

﴿ وَالطَّيْرُ ﴾ بالرفع عطفا على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها فى جملة ما فى الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رائع قصد بيان تسبيحها من تلك الجهة لوضوح انبائها عن كمال قدرة صانعها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : ﴿ صَافَّاتٍ ﴾ أى تسبحه الطير حال كونها صافات أجنحتها فان اعطاءه تعالى للاجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف فى الجو والحركة كيف شاء من الاجنحة والاذناب الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحريك يمنا وشمالا ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد ، وغاية حكمة المبدىء المعيد ، والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضا وقد صرح بذلك ونقل عن الجمهور أن تسبيحها حقيقى وظاهره أنه على نحو تسبيح العقلاء من الثقلين ، ولعل ملتزم ذلك لا يلتزم وجوب كون التسبيح الحقيقى بالالفاظ المألوفة لنا وإلا لا يتسنى القول بأن تسبيحها حقيقى مع هذا الوجوب لفقد الالفاظ المألوفة لنا منها ، ويجوز أن يقال : إنه

تعالى ألهم الطير تسبيحا مخصوصا يليق بها هو غير التسبيح الحالي الذي هو الدلالة السابقة ويقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى الملهم أي ويسبح الطير، وتخصيص تسبيحها بذلك المعنى بالذكر لما أن أصواتها أظهر وجوداً وأقرب حملا على التسبيح لكن التقييد بالحال على هذا حاله في الحسن دون حاله على ماسبق ●

وقرأ الأعرج (والطير) بالنصب على أنه مفعول معه، وقرأ الحسن . وخارجة عن نافع (والطير صافات) برفعهما على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كل قد علم صلاته وتسبيحه﴾ خبر بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جيء به لبيان كمال عراقة كل واحد مما ذكر من الطير وما اندرج في عموم (من في السموات والأرض) في التنزيه ورسوخ قدمه فيه بتمثيل حاله بحال من يعلم ما يصدر عنه من الافاعيل فيفعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمج سبحانه في تضاعيفه الاشارة إلى أن لكل واحد من الاشياء المذكورة مع ما ذكر من التنزيه حاجة ذاتية اليه تعالى واستفاضة منه عز وجل لما يهمه بلسان استعداده، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة في حد ذاته بمعزل عن استحقاق الوجود لكنه مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يليق بشأنه من الوجود وما يتبعه من الكمالات ابتداء وبقاء فهو مستفيض منه تعالى على الاستمرار فيفيض عليه في كل آن من فنون الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به نطاق البيان بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الربانية من العلاقة لا نعدم بالمرة، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التي هي الدعاء والابتهال لتكميل التمثيل، وتقديمها على التسبيح في الذكر لتقدمها عليه في الرتبة كذا في إرشاد العقل السليم ، والكلام عليه استعارة تمثيلية والمضاف اليه الذي ناب عنه تنوين (كل) مايشمل المذكور المصرح به والمندرج تحت العموم حتى الجماد وضمير (علم) وكذا ضميرا (صلاته وتسبيحه) لكل واحد واليه ذهب الزجاج ●

وزعم بعضهم أنه يكون في (علم) على ذلك استعارة تبعية وقال في بيان ذلك: إنه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم إلى النفع اختياراً أوطبعا بعلم التسبيح والصلاة فيطلق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشتق منه لفظ علم، ومن له أدنى ذوق لا يرتضيه ، وجوز أيضا أن يكون الصلاة مجازاً عن الميل والتسبيح مجازاً عن الدلالة ومع هذا قيل إنه وإن صح غير مناسب للتمثيل ، وزعم بعض أن الأولى أن يجعل المضاف اليه غير شامل للجماد وليس بذاك ،وجوز أن يكون ضميرا (صلاته وتسبيحه) لله تعالى على أن الاضافة للمفعول ، وجوز أن يكون لكل واحد مما في السموات والأرض ويكون ضمير (علم) لله عز وجل، وقال غير واحد : يجوز أن لايكون هناك استعارة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الادراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسبيح ما ألهمه الله عز وجل كل واحد من الدعاء والتسبيح المخصوصين به، ولا بعد في هذا الالهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علوما دقيقة لا يكاد يهتدي اليها جهابذة العقلاء، وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أصلا كيف لا وان القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الادراك قالوا : إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبها فيغير المدخل إلى جحره ، والجملة على هذا لبيان كمال الرسوخ في الأمرين وأن صدورهما عن الطير ليس بطريق الاتفاق بلا روية بل عن علم وإتقان نظير ما مر لكن لا على سبيل التمثيل، وقدر فعل رافع للطير

عليه أي ويسبح الطير كما تقدم ولم تجعل معطوفة على (من) مرفوعة برافعها قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازي شامل للتسبيح المقالي والحالي من العقلاء وغيرهم، وقد تقدم ما فيه، وجوز جعل ما ناب عنه التنوين مايشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق، وفيه أن ما اندرج في العموم الجماد ولا ينسب اليه العلم وإن كان بمعنى مطلق الادراك والتزم أن له علما وأنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لا نقين به مما لا يرتضيه كثير من الناس، وقد تقدم لك ما يتعلق بهذا المقام في سورة الاسراء فتذكر.

وجوز بعضهم على تقدير حمل العلم على المعنى الحقيقي أن يكون عطف التسبيح على الصلاة من عطف التفسير، وأنت تعلم أنه إذا قيل ذلك على ذلك التقدير فما المانع من قبوله على التقدير السابق من جعل الاستعارة تمثيلية، نعم يفوت حينئذ الادماج الذي أشير اليه فيما مر وهو ليس بمانع، والحق أن احتمال التفسير بعيد ولا داعي إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى، وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ٤١ ﴾ أي بالذي يفعلونه اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله، و(ما) إما عبارة عن الدلالة الشاملة لجميع الموجودات من العقلاء وغيرهم والتعبير عنها بالفعل مسندا إلى ضمير العقلاء لما أشرنا اليه أول الكلام، وإما عبارة عنها وعن التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لما مر، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عمن في السموات والأرض والأحوال العارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أي الله تعالى صلاته وتسبيحه، وأمر التعبير بالفعل والاسناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فتأمل ولا تغفل.

وقرأ الحسن. وعيسى. وسلام. وهرون عن أبي عمرو (تفعلون) بتاء الخطاب، وفيه كما قيل وعيد وتخويف ولعل الظاهر أن الخطاب فيه للكفرة، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عمن أخبر بأنه قد علم صلاته وتسبيحه، وهذا وإن كان بعيداً إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ لا لغيره تعالى استقلالا أو اشتراكا لأنه سبحانه الخالق لهما ولما فيهما من الذوات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجادا وإعداما إبداء وإعادة، وقوله تعالى: ﴿ وَإِلَى اللَّهِ ﴾ أي اليه عز وجل خاصة لا إلى غيره أصلا ﴿ الْمَصِيرُ ٤٢ ﴾ أي رجوع الكل بالفناء والبعث بيان لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى إثر بيان اختصاصه به تعالى في المبتدأ، وقيل: إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي المخلوقات لا ينافي الحصر السابق بافادة أن الانتهاء اليه تعالى لا إلى غيره ويكفي ذلك في الحصر ولعل الأول أولى، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة والاشعار بعلة الحكم، وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ﴾ الخ كالتأكيد لما قبله والتنوير له والازجاء سوق الشيء برفق وسهولة، وقيل: سوق الثقيل برفق وغلب على ما ذكر بعض الأجلة في سوق شيء يسير أو غير معتد به، ومنه البضاعة المزجاة أي المسوقة شيئا بعد شيء على قلة وضعف، وقيل: أي التي تزجي أي تدفع للرغبة عنها، وفي التعبير بيزجي على ما ذكر إيماء إلى أن السحاب

بالنسبة إلى قدرته تعالى مما لا يعتد به ، وهو اسم جنس جمعي واحده سحابة، والمعنى كما في البحر يسوق سحابة إلى سحابة ﴿ ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ﴾ بأن يوصل سحابة بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالماء والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين لاتضاف لغير متعدد وبهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به في قوله: بين الدخول فحومل ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعي على ما سمعت *

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا ﴾ أي متراكما بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أي المطر شديدا كان أو ضعيفا إثر تراكمه وتكاثفه ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي مجلة عن أبيه أنه فسر الودق بالبرق ولم نره لغيره والذي رأيناه في معظم التفاسير وكتب اللغة أنه المطر ﴿ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ﴾ أي من فتوقه ومخارجه التي حدثت بالتراكم والانعصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كحجاب وحجاز ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ العنبري عن أبي عمرو . والزعفراني من (خلله) والمراد حينئذ الجنس ، والجملة في موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفي تعقيب الجعل المذكور برؤيته خارجا لابخروجه من المبالغة في سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفلق) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية مالا يخفى ﴿ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أي من السحاب فان كل ماعلاك سماء ، وكأن العدول عنه إلى السماء للايماء إلى أن للسمو مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور في سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللايماء المذكور ذكرت مع التنزيل ﴿ مِنْ جِبَالٍ ﴾ أي من قطع عظام تشبه الجبال في العظم على التشبيه البليغ كما في قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذي لاتساعده اللغة كما في الدرر والغرر الرضوية قول الاصبهاني : إن الجبال ماجبله الله تعالى أي خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أي في السماء ، والجار والمجرور في موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَرَدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمي بردا لأنه يبرد وجه الأرض أي يقشره من بردت الشيء بالمبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعيضية ، وقيل : زائدة على رأي الاخفش والأوليان لابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثاني بدل من الأول بدل اشتمال أو بعض أي ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو بردا *

وزعم الحوفي أن من الثانية للتبعيض كالثالثة مع قوله بالبداية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبعيض واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأي الاخفش أيضا والثالثة للبيان أي ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالا كائنة فيها التي هي برد فالمنزل برد ، وعن الاخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين في محل نصب أما الاول فعلى المفعولية لينزل وأما الثاني فعلى البدلية منه أي ينزل من السماء جبالا بردا وما له ينزل من السماء برداء

وقال الفراء : هما زائدتان إلا أن المجرور باولاهما في موضع نصب على المفعولية والمجرور بثانيتهما في موضع رفع إما على أنه مبتدأ و(فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أي ينزل من السماء جبالا في تلك الجبال برد لاشيء آخر من حصى وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعني الجبال وضمير راجع إليها أيضا . والمراد بالجبال على غير الأول الكثرة مجازا وقد جاء استعمالها فيها كذلك في قول ابن مقبل :

إذا مت عن ذكر القوافي فلن ترى ... لها شاعرا مثلي أطب وأشعرا

وأكثر بيتا شاعر ضربت له ... بطون جبال الشعر حتى تيسرا

ويقال: عنده جبل من ذهب وجبل من علم، وعن مجاهد والكلبي وأكثر المفسرين أن المراد بالسماء المظلة وبالجبال حقيقتها قالوا: ان الله تعالى خلق في السماء جبالا من برد كما خلق في الارض جبالا من حجر وليس في العقل ماينفيه من قاطع فيجوز إبقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة ان ابعاث قوى السماويات وأشعتها قد يوجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء ممتزجة مع الهواء وهي التي تسمى بخارا وثقله بالنسبة الى الدخان لرطوبته ويبس الدخان يقف في حيز الجو بحيث لا يكون واصلا اليها الحرارة الكائنة من الشعاع المنعكس عن جرم الارض ويكون متباعدا عن المتسخن بحرارة الدارفيبقى في الطبقة الباردة من الهواء فيبرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيتراكم منه سحاب فيقطر مطرا اما كله أو بعضه ويتفرق بعضه لبقائه على صورته الهوائية واستحالة ما قطر إلى صورته المائية فان طالت مسافتها اتصلت فكانت قطراتها أكبر وان اشتد البرد عليها صارت بردا أو نزلت ثلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو ويكون من ذلك البرد القوي فان صادف ربما اشتد البرد لازالته البخار الأرضي وإن لم يصادف ربما أذاب البخار الثلج وسخن وجه الأرض، وذكروا أنه كلما طالت المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان البرد أكبر مقدارا وقد ينعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عندما يصيبه سخونة من خارجه فتبطن البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقوى على الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحابا فيكون منه الطل وقد يجمد في الأعالي قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لافراط البرد فينعقد سحابا ويمطر بحاله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيئته سبحانه المبنية على الحكم والمصالح والأسباب التي ذكرت عادية ولا أرى بأسا بالقول بذلك وباعتبار أن أول الأسباب القوى السماوية وأشعتها صح أن يقال: إن الانزال مبتدأ من السماء على ما أشار اليه العلامة البيضاوي في الكلام على سورة البقرة، وحمل الآية على ما يوافق المشهورة لا يخل بجزالتها بل هي عليه أجزل وعن شكوك الموهم أبعد لا سيما أهل الجبال الذين قد يمطرون وينزل على أرضهم البرد وهم فوق الجبال في الشمس ﴿فَيُصِيبُ بِهِ﴾ أي بما ينزل من البرد ﴿مَن يَشَاءُ﴾ أي يصيبه فيناله ماينالّه من ضرر في ماله ونفسه ﴿وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ﴾ أن يصرفه عنه فينجو من غائلته، ورجوع الضميرين إلى البرد هو الظاهر.

وفي البحر يحتمل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فيهما مجرى اسم الاشارة كأنه قيل فيصيب بذلك ويصرف ذلك والمطر أغلب في الاصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اهـ وفيه بعد ومنع ظاهر.

﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ﴾ أي ضوء برق السحاب الموصوف بما مر من الازجاء والتأليف وغيرهما، واضافة البرق اليه قبل الاخبار بوجوده فيه للايذان بظهور أمره واستغنائه عن التصريح به، وعلى ماسمعت عن أبي حيان لا يحتاج إلى هذا ورجوع الضمير إلى البرد أي برق البرد الذي يكون معه ليس بشيء، وتقدم الكلام في حقيقة البرق فتذكره

وقرأ طلحة بن مصرف (سناء) ممدوداً (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقدار

من البرق كالخرقة . واللقمة ، وعنه أيضاً أنه قرأ (برقه) بضم الباء والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره فى (ظلمات) والسناء ممدوداً بمعنى العلو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرىء (يكاد سنا) بادغام الدال فى السين ﴿يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ٤٣﴾ أى يخطفها من فرط الاضاءة وسرعة ورودها ، وفى إطلاق الأبصار مزيد تهويل لأمره وبيان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على كمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضد .

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء وكسر الهاء ، وذهب الأخفش . وأبو حاتم إلى تخطئته فى هذه القراءة قالا : لأن الباء تعاقب الهمزة ، ولا يجوز اجتماع أداتى تعدية ، وقد أخطآ فى ذلك لأنه لم يكن ليقرأ إلا بما روى وقد أخذ القراءة عن سادات التابعين الآخذين عن جلة الصحابة أبى وغيره رضى الله تعالى عنهم ولم ينفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضاً كذلك شيبة وخرج ذلك على زيادة الباء أى يذهب الأبصار وعلى أن الباء بمعنى من كما فى قوله :

فلثمت فاها قابضاً بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

والمفعول محذوف أى يذهب النور من الأبصار ، وأجاز الحريرى كما نقل عنه الطيبى الجمع بين أداتى تعدية ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ باتيان أحدهما بعد الآخر أو بنقص أحدهما وزيادة الآخر أو بتغيير أحوالهما بالحر والبرد وغيرهما مما يقع فيهما من الأمور التى من جملتها ما ذكر من ازجاء السحاب وما ترتب عليه ، وكأن الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصاه ما تقدم من الازجاء وما بعده ، وقيل هى معطوفة على ما تقدم داخلة فى حيز الرؤية وأسقط حرف العطف لقصد التعداد وهو كما ترى ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما فصل آنفاً وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار اليه للايذان بعلو رتبته وبعد منزلته ﴿لَعِبْرَةً﴾ لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحدته وكمال قدرته وإحاطة علمه بجميع الأشياء ونفاذ مشيئته وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التمانع وإلا ففيه خفاء بخلاف دلالته على ما عدا ذلك فانها واضحة ﴿لِأُولِي الْأَبْصَارِ ٤٤﴾ أى لكل من له بصير يراجعها ويعملها فالأبصار هنا جمع بصر بمعنى البصيرة بخلافها فيما سبق ، وقيل هو بمعنى البصر الظاهر كما هو المتبادر منه ، والتعبير بذلك دون البصائر للايذان بوضوح الدلالة .

وتعقب بأنه يلزم عليه ذهاب حسن التجنيس وارتكاب ما هو كالايطاء ، واشتهر أنه ليس فى القرآن جناس تام غير ما فى قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) وفيه كلام نقله السيوطى فى الاتقان ناشىء عند من دقق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى موضعاً آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار اليه البيضاوى وغيره (١) ولعل من اختار المتبادر راعى أن حسن تلك الاشارة فوق حسن التجنيس فتأمل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ أى كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا فى ذلك الطير والسمك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

---

(١) كالثعالبى اه منه

يدخلون فى عموم الدابة ، ولعلها عنده كل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغويين يفسرها بما سمعت ، والتاء فيها للنقل إلى الاسمية لا للتأنيث ، وقيل دابة واحد داب كخائنة وخائن .

وقرأ حمزة . والكسائى . وابن وثاب . والأعمش (خالق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالاضافة ﴿ من ماء ﴾ هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتياج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الأجزاء الترابية به إلى غير ذلك أو ماء مخصوص هو النطفة فالتنكير على الأول للافراد النوعى ، وعلى الثانى للافراد الشخصى .

ويجوز أن يكون عليهما لذلك ، وكلمة (كل) على الثانى للتكثير كما فى قوله تعالى (يجبى اليه ثمرات كل شيء) لأن من الدواب ما يتولد لا عن نطفة . وزعم بعضهم أنهـا على الأول لذلك أيضا بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضا أن من الإنس من لم يخلق من ماء أيضا وهو آدم . وعيسى عليهما السلام فان الأول خلق من التراب والثانى خلق من الروح ولا يخفى مافيه ، ويجوز أن يعتبر العموم فى (كل) ويراد بالدابة مايخلق بالتوالد بقرينة من ماء أى نطفة وفيه بحث ، وقيل مامن شيء دابة كان أو غيره إلا وهو مخلوق من الماء فهو أصل جميع المخلوقات لما روى أن أول ماخلق الله تعالى جوهرة فنظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم خلق من ذلك الماء النار والهواء والنور وخلق منها الخلق ، وأياما كان فن متعلقة بخلق ، وقال القفال واستحسنه الامام : هى متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بانه تعالى خلق كل دابة كائنة أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده مخصص بالصفة وعموم (كل) على ظاهره .

والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الافهام ، وتنكير الماء هنا وتعريفه فى قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حى) لأن القصد هنا إلى معنى الافراد شخصا أو نوعا والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شيء حى ﴿ فمنهم من يمشى على بطنه ﴾ كالحيات والسمك وتسمية حركتها مشيا مع كونها زحفا مجاز للمبالغة فى إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كشبه المشى وأقوى ، ويزيد ذلك حسنا ما فيه من المشاكلة لذكر الزاحف مع الماشين ، ونظير ماهنا من وجه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى ﴿ ومنهم من يمشى على رجلين ﴾ كالانس والطير ﴿ ومنهم من يمشى على أربع ﴾ كالنعم والوحش .

والظاهر أن المراد أربع أرجل فيفيد إطلاق الرجل على ما تقدم من قوائم ذوات القوائم الأربع وقد جاء إطلاق اليد عليه وعدم ذكر من يمشى على أكثر من أربع كالعناكب وأم أربع وأربعين وغير ذلك من الحشرات لعدم الاعتداد بها مع الاشارة اليها بقوله سبحانه ﴿ يخلق الله ما يشاء ﴾ أى مما ذكر ومما لم يذكر بسيطا كان أو مركبا على ما يشاء من الصور والأعضاء والحركات والطبائع والقوى والأفاعيل . وزعم الفلاسفة أن اعتماد ماله أكثر من أربع من الحيوان إنما هو على أربع ولا دليل لهم على ذلك . وفى مصحف أبى ومنهم من يمشى على أكثر وهو ظاهر فى خلاف ما يزعمون لكنه لم يثبت قرآنا ، وتذكير الضمير فى (منهم) لتغليب العقلاء ، وبنى على تغليبهم فى الضمير التعبير بمن واقعة على ما لا يعقل قاله الرضى ، وظاهر بعض العبارات يشعر باعتبار التغليب فى (كل دابة) وليس بمراد بل المراد أن ذلك لما شمل العقلاء وغيرهم على طريق الاختلاط لزم اعتبار ذلك فى الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن

لا تغليب فى (من) الاولى والثالثة بل هو فى الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب فى الثلاثة بعد اعتبـــاره فى الضمير فتدبر . وترتيب الأصناف حسبما رتبت لتقديم ما هو أعرف فى القدرة ؛ ولا ينافى ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازا كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لتفخيم شأن الخلق المذكور والايذان بأنه من أحكام الألوهية ، والاظهار فى قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥ ﴾ أى فيفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضا مع تأكيد استقلال الاستئناف التعليلى ﴿ لَقَدْ أَنزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ ﴾ أى لكل ما يليق بيانه من الأحكام الدينية والاسرار التكوينية أو واضحات فى أنفسها ، وهذا كالمقدمة لما بعده ولذا لم يأت بالعاطف فيه كما أتى سبحانه به فيما مر من قوله تعالى (ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات ومثلا من الذين خلوا) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر (اليكم) هناك وعدم ذكره هنا *

﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ هدايته بتوفيقه للنظر الصحيح فيها والتدبر لمعانيها ﴿ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ٤٦ ﴾ موصل إلى حقيقة الحق والفوز بالجنة ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ ﴾ شروع فى بيان أحوال بعض من لم يشأ الله تعالى هدايته إلى صراط مستقيم وهم صنف من الكفرة الذى سبق وصف أعمالهم . أخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنها نزلت فى المنافقين وروى عن الحسن نحوه ، وقيل نزلت فى بشر المنافق دعاه يهودى فى خصومة بينهما إلى رسول الله ﷺ ودعا هو اليهودى إلى كعب بن الأشرف ثم تحاكما إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق بقضائه عليه الصلاة والسلام وقال : نتحاكم إلى عمر رضى الله تعالى عنه فلما ذهبا اليه قال له اليهودى : قضى لى النبى ﷺ فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق : أكذلك ؟ فقال : نعم فقال : مكانكما حتى أخرج اليكما فدخل رضى الله تعالى عنه بيته وخرج بسيفه فضرب عنق ذلك المنافق حتى برد وقال : هكذا أقضى لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله ﷺ فنزلت ، وقال جبريل عليه السلام : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى لذلك الفاروق ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما *

وقال الضحاك : نزلت فى المغيرة بن وائل كان بينه وبين على كرم الله تعالى وجهه خصومة فى أرض فتقاسما فوقع لعلى ما لا يصيبه الماء إلا بمشقة فقال المغيرة : بعنى أرضك فباعها إياه وتقابضا فقيل للمغيرة : أخذت سبخة لا ينالها الماء فقال لعلى كرم الله تعالى وجهه : اقبض أرضك فانما اشتريتها إن رضيتها ولم ارضها فان الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أقبلها منك ودعاه إلى أن يخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فلست آتيه فانه يبغضنى وأنا أخاف أن يحيف على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدونه ويشايعونه فى تلك المقالة كما فى قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وإعادة الباء للمبالغة فى دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مع ذلك ﴿ وَأَطَعْنَا ﴾ أى واطعنا الله تعالى والرسول ﷺ فى الامر والنهى ﴿ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ ﴾ أى يعرض عما يقتضيه هذا القول من قبول الحكم الشرعى عليه ﴿ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ أى من بعد ما صدر عنهم من ادعاء الايمان بالله تعالى وبالرسول ﷺ والطاعة لهما ، وما فى ذلك من معنى البعد للايذان بكونه أمراً معتدا به واجب المراعاة ﴿ وَمَا أُولَٰئِكَ ﴾ إشارة إلى القائلين (آمنا) الخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولي منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للإيذان ببعد منزلتهم في الكفر والفساد أي وما أولئك الذين يدعون الإيمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل ﴿ بالمؤمنين ٤٧ ﴾ أي المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أي ليسوا بالمؤمنين المعهودين بالإخلاص والثبات عليه ، ونفي الإيمان بهذا المعنى عنهم مقتض لنفيه عن الفريق على أبلغ وجه وآكده ولذا اختير كون الإشارة اليهم ، وجوز أن تكون للفريق على أن المراد بهم فريق منافقون ، وضمير (يقولون) للمؤمنين مطلقا والحكم على أولئك الفريق بنفي الإيمان لظهور أمارة التكذيب الذي هو التولي منهم ، و (ثم) على هذا حسبما قرره الطيبي للاستبعاد كأنه قيل كيف يدخلون في زمرة المؤمنين الذين يقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يعرضون ويتجاوزون عن الفريق المؤمنين ويرغبون عن تلك المقالة وهذا بعيد عن العاقل المميز ، وعلى الأول حسبما قرره أيضا للتراخي في الرتبة إيذانا بارتفاع درجة كفر الفريق المتولي عنهم انحطاط درجة أولئك .

وفي الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائلين لا إلى الفريق المتولي وحده كالاستدراك وفيه دلالة على توغل المتولين في الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمتولين ففائدة (ثم) استبعاد التولي بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار إظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل : يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يضاده فلا يكون في دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للمنافقين الشاملين للفريق المتولي لا للمؤمنين مطلقا على الوجهين فتأمل .

﴿ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ﴾ أي وبين خصومهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائدا إلى ما يفهم من الكلام أي المدعو إليه وهو شامل لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام لكن المباشر للحكم هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيمه عليه الصلاة والسلام والإيذان بجلالة محله عنده تعالى وأن حكمه في الحقيقة حكم الله عز وجل فقد قالوا إنه إذا ذكر اسمان متعاطفان والحكم إنما هو لأحدهما كما في نحو قوله تعالى:(يخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه وأنهما بمنزلة شيء واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود اليه ضمير (يقولون) أي وإذا دعي المنافقون أو المؤمنون مطلقا ﴿ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ٤٨ ﴾ أي فاجأ فريق منهم الاعراض عن المحاكمة اليه عليه الصلاة والسلام لكون الحق عليهم وعلمهم بأنه ﷺ لا يحكم إلا بالحق ، والجملة الشرطية شرح للتولي ومبالغة فيه حيث أفادت مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع ما في الجملة الاسمية الواقعة جزاء من الدلالة على الثبوت والاستمرار على ما هو المشهور ، والتعبير (بينهم) دون عليهم لأن المتعارف قول أحد المتخاصمين للآخر : إذهب معي إلى فلان ليحكم بيننا لا عليك وهو الطريق المنصف ، وقيل : هذا الاعراض إذا اشتبه عليهم الأمر ولذا قال سبحانه: (بينهم) لا عليهم وفي ذلك زيادة في المبالغة في ذمهم وفيه بحث .

﴿ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ ﴾ أي لا عليهم كما يؤذن به تقديم الخبر ﴿ يَأْتُوا إِلَيْهِ ﴾ أي إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿ مُذْعِنِينَ ٤٩ ﴾ منقادين لعلمهم بأنه عليه الصلاة والسلام يحكم لهم، والظاهر تعلق إليه بيأتوا، وجوز تعلقها بمذعنين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة ، وتقديم المعمول للاختصاص أو للفاصلة أولهما ، وعبر بإذا فيما مر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفى ذلك أيضا ذم لهم .

وقوله تعالى : ﴿ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ ﴾ ترديد لسبب الاعراض المذكور فدار الاستفهام مايليهم من الكلام كأنه قيل : أسبب أعراضهم عن المحاكمة اليه ﷺ أنهم مرضى القلوب لكفرهم ونفاقهم أم سببه أنهم ارتابوا وشكوا فى أمر نبوته عليه الصلاة والسلام مع ظهور حقيتها أم سببه أنهم يخافون أن يحيف ويجور الله تعالى شأنه عليهم ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم .

وهذا نظير قولك أفيه مرض أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشى بعد قول: هجر الحبيب مثلا فان كون المعنى أسبب هجره أن فيه مرضا أم سببه أنه غاب عن البلد أم سببه أنه يخاف من الواشى ظاهر جدا وهو كثير فى المحاورات إلا أن الاستفهام فى الآية إنكارى وهو لانكار السببية ، وقوله تعالى :

﴿ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٥٠ ﴾ تعيين للسبب بعد إبطال سببية جميع ماتقدم فقيه تأكيد لما يفيده الاستفهام كأنه قيل : ليس شىء مما ذكر سببا لذلك الاعراض ، أما الأولان فلأنه لو كان شىء منهما سببا له لأعرضوا عن المحاكمة اليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا اليه عليه الصلاة والسلام مذعنين لحكمه لتحقق نفاقهم وارتيابهم حينئذ أيضا ، وأما الثالث فلانتفائه رأسا حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلا لمعرفتهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام فى الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأتى مرامهم مع الانقياد إلى المحاكمة اليه عليه الصلاة والسلام فيعرضون عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم ، فمناط النفى المستفاد من الاستفهام الانكارى والاضراب الابطالى فى الأولين هو وصف سببيتهما للاعراض فقط مع تحققهما فى نفسهما ، وفى الثالث هو الأصل والوصف جميعا ، وإذا خص الارتياب بماله جهة مصححة لعروضه لهم فى الجملة كما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزالت ثقتهم ويقينهم به عليه الصلاة والسلام كان مناط النفى فى الثانى كما فى الثالث كذا قرره بعض الأجلة ، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزمخشرى . والبيضاوى حيث جعلا ماتقدم تقسيما لسبب الاعراض إلا أن الأول جعل الاضراب عن الأخير من الأمور الثلاثة ووجه بأنه أدل على ماكانوا عليه وأدخل فى الانكار من حيث أنه يناقض تسرعهم اليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير ، والثانى جعله إضرابا عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول ، وقال : وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكمة اليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون لخلل فيهم أو فى الحاكم ، والثانى إما أن يكون محققا أو متوقعا وفسر الارتياب برؤية مثل تهمة تزيل يقينهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول . أما الأول فظاهر . وأما الثانى فلأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة والسلام يمنعه وظلمهم يعم خال عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف .

وقال العلامة الطيبى الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالى كأنه قيل: دع التقسيم

فانهم هم الكاملون و الظالم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الاتيان باسم الاشارة والخطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل ، ونقل عن الامام مايدل على أن أم منقطعة قال: أثبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان فى قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيها ارتياب فكانوا يخافون الحيف ، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة ، واعترض بانه لايجب التسبب إلا أن يدعى فى هذه المادة خصوصا، وصرح أبو حيان بانها منقطعة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقروا بأحد هذه الأوجه التى عليهم فى الاقرار بها ماعليهم ويستعمل فى الذم والمدح كما فى قوله :

ألست من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء فى سالف الدهر

وقوله : ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

ولايخفى أن الأظهر أنها متصلة والتلازم بين الامور الثلاثة ممنوع على أنه لايضر وأن معنى الآية ما ذكرناه أولا، وتقديم (عليهم) على الرسول التأكيد أن حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى، ووجه اختلاف أساليب الجمل يظهر بأدنى تأمل .

وقوله سبحانه : ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ جار على عادته تعالى فى اتباع ذكر المحق المبطل والتنبيه على ماينبغى بعد إنكاره لما لا ينبغى ، ونصب (قول) على أنه خبر كان وأن مع مافى حيزها فى تأويل مصدر اسمها، ونص سيبويه فى مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسمية وينصب المصدر الحاصل من السبك على الخبرية .

وقد قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن أبى اسحق . والحسن برفع (قول) على ذلك قال الزمخشرى : والنصب أقوى لأن الأولى للاسمية ماهو أوغل فى التعريف وذلك هو المصدر الذى أول به أن يقولوا لأنه لاسبيل عليه للتنكير بخلاف (قول المؤمنين) فانه يحتمله إذا اختزلت عنه الاضافة، وقيل فى وجه أعرفيته أنه لايوصف كالضمير ، ولايخفى أنه لا دخل له فى الأعرفية ، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لايجب كونه مضافا فى كل موضع ألا ترى أنهم قالوا فى قوله تعالى (ما كان هذا القرآن أن يفترى) إنه بمعنى ما كان هذا القرآن افتراء .

وذكر أن جواز تنكيره مذهب الفارسى وهو متعين فى نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعا بقيام رجل وهو نكرة بلاريب . وفى إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لكن الرفع أقعد معنى وأوفى لمقتضى المقام لما أن مصب الفائدة وموقع البيان فى الجمل هو الخبر فالأحق بالخبرية ماهو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتمالا على نسب خاصة بعيدة من الوقوع فى الخارج وفى ذهن السامع ولاريب فى أن ذلك ههنا فى أن مع مافى حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية ، وأما ماتفيده الاضافة من النسبة المطلقة الاجمالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهلة الحصول خارجا وذهنا كان حقها أن تلاحظ ملاحظة مجملة وتجعل عنوانا للموضوع فالمعنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذا دعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا الخ أى خصوصية هذا القول المحكى عنهم لاقولا آخر أصلا ، وأما النصب فالمعنى عليه إنما كان قولا للمؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جعل أخص النسبتين وأبعدهما

وقوعا وحضوراً في الأذهان وأحقهما بالبيان مفروغا عنها عنوانا للموضوع وإبراز ماهو بخلافها في معرض القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى، وبحث فيـه بعضهم بأن مساق الآية يقتضي أن يكون قول المؤمنين سمعنا وأطعنا في مقابلة إعراض المنافقين فحيث ذم ذلك على أتم وجه ناسب أن يمدح هذا، ولا شك أن الأنسب في مدحه الاخبار عنه لا الاخبار به فينبغي أن يجعل (أن يقولوا سمعنا وأطعنا) اسم كان و(قول المؤمنين) خبرها وفي ذلك مدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لائق بهم ومن شأنهم على أن الأهم بالافادة كون ذلك القول الخاص هو قولهم (إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر أتم ظهور مخالفة حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المنافقين آمنا بالله وبالرسول وأطعنا فتدبر فانه لا يخلو عن دغدغة، والظاهر أن المراد من (أطعنا) هنا غير المراد منه فيما سبق فكأنهم أرادوا سمعنا كلامكم وأطعنا أمركم بالذهاب إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينكم وبيننا، وقيل المعنى قبلنا قولكم وانقدنا له وأجبنا إلى حكم الله تعالى ورسوله ﷺ، وعن ابن عباس. ومقاتل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره، وقيل المراد من الطاعة الثبوت أو الاخلاص لتتغاير. امر وهو كما ترى *

وقرأ الجحدري. وخالد بن إلياس (ليحكم) بالبناء للمفعول مجاريا لدعوا، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفيما مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى (وحيل بينهم) *

﴿ وَأُولَٰئِكَ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم، وما فيه من معنى البعد للايذان بعلو رتبتهم وبعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥١﴾ أي هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور *

﴿ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جيء به لتقرير مضمون ماقبله من حسن حال المؤمنين وترغيب من عداهم في الانتظام في سلكهم أي ومن يطع الله تعالى ورسوله ﷺ كائنا من كان فيما أمر به من الأحكام اللازمة والمتعدية، وعن ابن عباس أنه قال: ومن يطع الله ورسوله في الفرائض والسنن وهو يحتمل اللف والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشَ اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنوبه ﴿ وَيَتَّقْهِ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأُولَٰئِكَ ﴾ الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والاتقاء ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ٥٢ ﴾ بالنعيم المقيم لا من عداهم *

وقرأ أبو جعفر. وقالون عن نافع. ويعقوب (ويتقه) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع. وقرأ أبو عمرو. وحمزة في رواية العجلي. وخلاد. وأبو بكر في رواية حماد. ويحيى بكسر القاف وسكون الهاء. وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث يتولد ياء، ووجه ذلك أبو علي بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحركا أن تشبع حركتها كما في يؤته ويؤده، ووجه عدم الاشباع أن ماقبل الضمير ساكن تقديرا ولا اشباع بحركته فيما إذا سكن ماقبله كفيه ومنه، ووجه إسكان الهاء إنها هاء السكت وهي تسكن في كلامهم، وقيل: هي هاء الضمير لكن أجريت مجرى هاء السكت فسكنت وكثيرا ما يجري الوصل مجرى الوقف، وقد حكى عن سيبويه أنه سمع من يقول: هذه أمة الله في الوصل والوقف، ووجه قراءة حفص أنه أعطى (يتقه) حكم كتف لكونه على وزنه فخفف بسكون

وسطه لجعله ككلمة واحدة كما خفف يلدا فى قوله * وذى ولد لم يلده أبوان * وعن ابن الأنبارى انه لغة لبعض العرب فى كل معتل حذف آخره فيقولون لم أر زيداً يسقطون الحرف للجزم ثم يسكنون ماقبل ، وعلى ذلك قوله :

ومن يتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغـاد

وقوله : قالت سليمى اشترلنا سويقا وهات خبز البر أو دقيقا

والهاء إما للسكت وحركت لالتقاء الساكنين أو ضمير ، وكان القياس ضمها حينئذ كما فى منه لكن السكون لعروضه لم يعتد به ولئلا ينتقل من كسر لضم تقديراً ، وضعف الأول لتحريك هاء السكت وإثباتها فى الوصل كذا قيل فلا تغفل ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ حكاية لبعض آخر من أكاذيب الكفرة المنافقين مؤكداً بالأيمان الفاجرة فهو عود على بدء ، والقسم الحلف وأصله من القسامة وهى أيمان تقسم على متهمين بقتل حسبما بين فى كتب الفقه ثم صار إسما لكل حلف ، وقوله سبحانه ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ نصب على أنه مصدر مؤكد لفعله المحذوف ، وجملة ذلك الفعل مع فاعله فى موضع الحال أوهو نصب على الحال أى حلفوا به تعالى يجهدون أيمانهم جهداً أو جاهدين أيمانهم ، ومعنى جهد اليمين بلوغ غايتها بطريق الاستعارة من قولهم جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وطاقتها ، والمراد أقسموا بالغين أقصى مراتب اليمين فى الشدة والوكادة ، وجوز أن يكون مصدراً مؤكداً لاقسموا أى أقسموا أقسام اجتهاد فى اليمين ، قال مقاتل : من حلف بالله تعالى فقد اجتهد فى اليمين *

والظاهر هنا أنهم غلظوا الأيمان وشددوها ولم يكتفوا بقول والله ﴿لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ﴾ أى بالخروج كما يدل عليه قوله تعالى ﴿لَيَخْرُجُنَّ﴾ والمراد بهذا الخروج الخروج للجهاد كما أخرجه ابن أبى حاتم عن مقاتل *

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مايدل على أن المراد الخروج من الأموال *

وأياما كان فالجملة جواب لأقسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة عليه وهى حكاية بالمعنى والأصل لنخرجن بصيغة المتكلم مع الغير ، وقيل الأصل لخرجنا إلا أنه أريد حكاية الحال الماضية فعبر بذلك . وتعقب بأن المعتبر زمان الحكم وهو مستقبل ﴿قُلْ﴾ أى ردا عليهم وزجرا لهم عن التفوه بتلك الأيمان وإظهارا لعدم القبول لكونهم كاذبين فيها ﴿لَا تُقْسِمُوا﴾ على ماينبىء عنه كلامكم من الطاعة ﴿طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى طاعتكم طاعة ، والجملة تعليل للنهى كأنه قيل لاتقسموا على ماتدعون من الطاعة لأن طاعتكم طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غير مواطأة من القلب لايجهلها أحد من الناس ، وقيل التقدير المطلوب منكم طاعة معروفة معلومة لايشك فيها كطاعة الخلص من المؤمنين ، وقيل (طاعة) مبتدأ خبره محذوف أى طاعة معروفة متوسطة على قدر الاستطاعة أمثل وأولى بكم من قسمكم . واختاره الزجاج ، وقيل مرفوع بفعل مقدر أى لتكن طاعة معروفة منكم ، وضعف الكل بأنه مما لايساعده المقام والأخير بأن فيه حذف الفعل فى غير موضع الحذف *

وقال البقاعى : لاتقدير فى الكلام و(طاعة) مبتدأ خبره (معروفة) وسوغ الابتداء بالنكرة أنها أريد بها

الحقيقة فتعم والعموم من المسوغات، ولم تعرف لئلا يتوهم أن تعريفها للعهد، والجملة تعليل للنهي أي لا تقسموا فإن الطاعة معروفة منكم ومن غيركم لاتخفى فقد جرت سنة الله تعالى على أن العبد وإن اجتهد في إخفاء الطاعة لابد وأن يظهر سبحانه مخايلها على شمائله، وكذا المعصية فلا فائدة في إظهار مايخالف الواقع، وفي الأحاديث مايشهد لما ذكر فقد روى الطبراني عن جندب «ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله تعالى رداءها» وروى الحاكم وقال: صحيح الاسناد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس لها باب ولا كوة لخرج عمله لانسان كائنا من كان» وهذا المعنى على ماقيل حسن لكنه خلاف الظاهر.

وقرأ زيد بن علي. واليزيدي (طاعة معروفة) بالنصب على تقدير تطيعون طاعة معروفة نفاقية، وقيل أطيعوا طاعة معروفة حقيقية وطاعة بمعنى إطاعة كما في قوله تعالى: (أنبتكم من الأرض نباتا) ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٥٣﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة التي من جملتها ماتظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالايمان الفاجرة وماتضمرونه من الكفر والنفاق والعزيمة على مخادعة المؤمنين وغيرها من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التي منها نفاقهم، وفي الارشاد أن الجملة تعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدار شهرة أمرها فيما بين المؤمنين اخباره تعالى بذلك ووعيدلهم بالمجازاة.

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ كرر الأمر بالقول لابراز كمال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهي بطريق الرد والتبكيت، وفي الثاني أمر بطريق التكليف والتشريع، وفي تكرير فعل الاطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول مالايخفى من الحث على الطاعة وإطلاقها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبيه على أنها ليست من الطاعة في شيء.

وقوله تعالى ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ خطاب للمنافقين الذين أمر عليه الصلاة والسلام أن يقول لهم ماسمعت وارد من قبله عز وجل غير داخل في حيز (قل) على مااختاره صاحب التقريب وغيره وفيه تأكيد للأمر السابق والمبالغة في إيجاب الامتثال به والحمل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير الكلام المسوق لمعنى من المعاني وصرفه عن سننه المسلوك ينبىء عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كما هنا، والفاء لترتيب مابعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام المأمور به إليهم، وعدم التصريح للايذان بغاية مسارعته ﷺ إلى تبليغ ما أمر به وعدم الحاجة إلى الذكر أي إن تتولوا عن الطاعة إثر ماأمركم الرسول ﷺ بها ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ﴾ اي على الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿مَا حُمِّلَ﴾ اي ماأمر به من التبليغ وقد شاهدتموه عند قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ أي ماأمرتم به من الطاعة، ولعل التعبير بالتحميل أولا للاشعار بثقل الوحي في نفسه، وثانيا للاشعار بثقل الأمر عليهم، وقيل: لعل التعبير بذلك في جانبهم للاشعار بثقله وكون مؤنه باقية في عهدتهم بعد كأنه قيل: وحيث توليتم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثقيل، والتعبير به في جانبه عليه الصلاة والسلام للمشاكلة والفاء واقعة في جواب الشرط ومابعدها قائم مقام الجواب أو جواب على حد مافي قوله تعالى: (ومابكم من

نعمة فن الله) كأنه قيل فان تتولوا فاعلموا أنما عليه الخ . هـذا واختار بعضهم دخول الجلة الشرطية في حيز القول . قال الطيبي: الظاهر أنه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا يخاف مضرتهم فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليك ما حملت وعليهم ما حملوا بمعنى فما يضرونك شيئا وانما يضرون أنفسهم على الماضي والغيبة في (تولوا) فصرف الكلام الى المضارع ، والخطاب في تتولوا بحذف احدى التاءين بمعنى فاضررتموه وانما ضررتم أنفسكم لتكون المواجهة بالخطاب أبلغ في تبكيتهم ، وجعل ذلك جاريا مجرى الالتفات وجعله غيره التفاتا حقيقيا من حيث أنهم جعلوا أولا غيبا حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقل لهم ثم خوطبوا بأن تتولوا استقلالا من الله تعالى لا من رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى أن حمل الآية على الخطاب الاستقلالي الغير الداخل تحت القول أدخل في التبكيت *

وفي الاحكام أنه استدل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالاطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فان تولوا) الخ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب . وتعقب بأنه لا نسلم أن ذلك للتهديد بل للاخبار وإن سلمنا أنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته بدليل أمر الندب فان المندوب مأمور به وليس مهددا على مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد عليه وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ووصف مخالفها بكونه عاصيا وبه يدفع أكثر ما ذكره القائلون بالوجوب في معرض الاستدلال على دعواهم فتدبر *

﴿ وَإِنْ تُطِيعُوهُ ﴾ فيما أمركم به عليه الصلاة والسلام من الطاعة ﴿ تَهْتَدُوا ﴾ إلى الحق الذي هو المقصد الأصلي الموصل إلى كل خير المنجي عن كل شر ، ولعل في تقديم الشق الأول وتأخير هذا إشارة إلى أن الترهيب أولى بهم وأنهم ملابسون لما يقتضيه ، وفي الارشاد تأخير بيان حكم الاطاعة عن بيان حكم التولي لما في تقديم الترهيب من تأكيد الترغيب وتقريبه مما هو من بابه من الوعد الكريم، وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤﴾ اعتراض تذييلي مقرر لما قبله من أن غائلة التولي وفائدة الاطاعة مقصورتان على المخاطبين، وأل أما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاما أوليا أو للعهد أي ما على جنس الرسول كائنا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبليغ الموضح لكل ما يحتاج إلى الايضاح أو الواضح في نفسه على أن المبين من أبان المتعدي بمعنى بان اللازم ، وقد علمتم أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله بما لا مزيد عليه وإنما بقي ما عليكم،وقوله تعالى ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ﴾ خطاب لرسول الله ﷺ ومن آمن معه ففي الآية تنويع الخطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولي ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنين الثابتين وهو كالاعتراض بناء على ما سيأتي إن شاء الله تعالى من كون (وأقيموا الصلاة) عطفا على قوله سبحانه: (أطيعوا الله) وفائدته أنه لما أفاد الكلام السابق أنه ينبغي أن يأمرهم بالطاعة كفاحا ولا يخاف مضرتهم أكد بأنه عليه الصلاة والسلام هو الغالب ومن معه فاني للخوف مجال، وإن شئت فاجعله استئنافا جيء به لتأكيد

ما يفيده الكلام من نفي المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضا فان في العطف المذكور ما ستسمعه إن شاء الله تعالى، ومن بيانية، ووسط الجار والمجرور بين جملة (آمنوا) والجملة المعطوفة عليها الداخلة معها في حيز الصلة أعني قوله تعالى ﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ مع التأخير في قوله تعالى : (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الإيمان ، ولهذا كان الأصح عدم الانعزال بالفسق الطارئ ودل عليه صحاح الأحاديث، ومدخلية الصلاح في ابتداء البيعة وأما في المغفرة والأجر العظيم فكلاهما أصل فكان المناسب التأخير . وقد يقال : إن ذلك لتعجيل مسرة المخاطبين حيث أن الآية سيقت لذلك ، وقيل : الخطاب للمقسمين والكلام تتميم لقوله تعالى : (وإن تطيعوه تهتدوا) ببيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقادر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه : (لعلكم ترحمون) والجار للتبعيض وأمر التوسيط على حاله، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضيا على حقيقته لم يستقم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المألوف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلا على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضا لأن هؤلاء الأجلاء لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في المقسمين من نال الخلافة انتهى، وفيه شيء . ولعله لا يضر بالغرض وارتضى أبو السعود تعلق الكلام بذلك وادعى أنه استئناف مقرر لما في قوله تعالى : (وإن تطيعوه تهتدوا) الخ من الوعد الكريم معرب عنه بطريق التصريح ومبين لتفاصيل ما أجمل فيه من فنون السعادات الدينية والدنيوية التي هي من آثار الاهتداء، ومتضمن لما هو المراد بالطاعة التي نيط بها الاهتداء وأن المراد بالذين آمنوا كل من اتصف بالإيمان بعد الكفر على الاطلاق من أي طائفة كان وفي أي وقت كان لا من آمن من طائفة المنافقين فقط ولا من آمن بعد نزول الآية الكريمة فحسب ضرورة عموم الوعد الكريم وأن الخطاب ليس للرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المؤمنين الخاصين أو من يعمهم وغيرهم من الأمة ولا المنافقين خاصة بل هو لعامة الكفرة وأن من للتبعيض ، وقال في نكتة التوسيط : إنه لاظهار إصالة الإيمان وعراقته في استتباع الآثار والاحكام والايذان بكونه أول ما يطلب منهم وأهم ما يجب عليهم ، وأما التأخير في آية سورة الفتح فلأن من هناك بيانية والضمير للذين معه عليه الصلاة والسلام من خاص المؤمنين ولا ريب في أنهم جامعون بين الإيمان والأعمال الصالحة مثابرون عليها فلا بد من ورود بيانهم بعد ذكر نعوتهم الجليلة بكمالها انتهى .

وأنت تعلم أن كون الخطاب لعامة الكفرة خلاف الظاهر، وحمل الفعل الماضي على ما يعم الماضي والمستقبل كذلك وفيما ذكره أيضا بعد عن سبب النزول، فقد أخرج ابن المنذر . والطبراني في الأوسط والحاكم وصححه . وابن مردويه . والبيهقي في الدلائل . والضياء في المختارة عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال : لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وآوتهم الانصار رمتهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا فيه فقالوا ترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منكم) الآية ولا يتأتى معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء أصلا، ولعله لا يقول به ويستغني عنه بما هو أوضح دلالة، وعن ابن عباس . ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ واطلقا الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاغلب في الاستعمال الاطلاق الأول فلا تغفل، وإذا كانت من بيانية فالمعنى وعد الله الذين آمنوا الذين هم أنتم ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أي ليجعلنهم خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في مماليكهم أو خلفاء من الذين كانوا يخافونهم من الكفرة بأن ينصرهم عليهم ويورثهم أرضهم ، والمراد بالارض على ما قيل جزيرة العرب، وقيل مأواه عليه الصلاة والسلام من مشارق الارض ومغاربها ففي الصحيح «زويت لي الأرض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها» واللام واقعة في جواب القسم المحذوف ومفعول وعد الثاني محذوف دل عليه الجواب أي وعد الله الذين آمنوا استخلافهم وأقسم ليستخلفنهم ، ويجوز أن ينزل وعده تعالى لتحقق انجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزلامنزلة المفعول فلاحذف ،

وما في قوله تعالى ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أي ليستخلفنهم استخلافا كائنا كاستخلافه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنوا اسرائيل استخلفهم الله عز وجل في الشام بعد إهلاك الجبابرة وكذا في مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن لم يعودوا اليها أو هم ومن قبلهم من الامم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى في الأرض بعد إهلاك أعدائهم من الكفرة الظالمين •

وقرئ (كما استخلف) بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم في الأرض فيستخلفون فيها استخلافا أي مستخلفية كائنة كمستخلفية الذين من قبلهم ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام فيه كالكلام فيه، وتأخيره عنه مع كونه أجل الرغائب الموعودة وأعظمها لما انه كالأثر للاستخلاف المذكور،

وقيل : لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها في الاستمالة أدخل ، والتمكين في الأصل جعل الشيء في مكان ثم استعمل في لازمه وهو التثبيت والمعنى ليجعلن دينهم ثابتا مقررا بأن يعلي سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانه ويعظم أهله في نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل في التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والخيل للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث ييأسون من التجمع لتفريقهم عنه ليذهب من البين ولا تكاد تحدثهم أنفسهم بالحيلولة بينهم وبينه ليعود أثرا بعد عين •

وقيل : المعنى ليجعله مقررا ثابتا بحيث يستمرون على العمل بأحكامه ويرجعون اليه في كل ما يأتون وما يذرون ، وأصل التمكين جعل الشيء مكانا لآخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورصانة أحكامه وسلامته عن التغيير والتبديل لابتنائه على تشبيهه بالأرض في الثبات والقرار مع ما فيه من مراعاة المناسبة بينه وبين الاستخلاف في الأرض انتهى ، وفيه بحث ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للمسارعة إلى بيان كون الموعود من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولان في توسيطه بينه وبين وصفه أعني قوله تعالى : ﴿الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ وتأخيره عن الوصف من الاخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى ، وفي إضافة الدين وهو دين الاسلام اليهم ثم وصفه بارتضائه لهم من مزيد الترغيب فيه والتثبيت عليه ما فيه ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ﴾ بالتشديد ، وقرأ ابن كثير . وأبو بكر . والحسن . وابن محيصن بالتخفيف من الابدال ، وأخرج ذلك عبد ابن حميد عن عاصم وهو عطف على (ليستخلفنهم أو ليمكنن) ﴿مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ﴾ بمقتضى البشرية في الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿ أَمْنًا ﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والأمن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه أبعد من احتمال التأكيد بوجه من الوجوه بخلافه على الأول .

وأنت تعلم أن الأول أوفق بالمقام والأخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكيد سهل .

﴿ يَعْبُدُونَنِي ﴾ جوز أن تكون الجملة في موضع نصب على الحال إما من (الذين) الأول لتقييد الوعد بالثبات على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الإيمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف به جيء بما ذكر حالا بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجددي وإما من الضمير العائد عليه في (ليستخلفنهم) أو في (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما لمجرد الثناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدونني وإما لبيان علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾ حال من الواو في (يعبدونني) أو من (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف ، ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أي شيئا مما يشرك به أو مفعول مطلق أي شيئا من الاشراك ، ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر .

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدونني لا يشركون بي شيئا) لا يخافون أحداً غيري ، وأخرج هو وجماعة عن مجاهد نحوه ، ولعلهما أرادا بذلك تفسير (لا يشركون بي شيئا) وكأنهما عدا خوف غير الله تعالى نوعا من الاشراك ، واختير على هذا حالية الجملة من الواو كأنه قيل : يعبدونني غير خائفين أحداً غيري ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدونني لا يشركون) الخ وكأنهما ادعيا أن عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدونني) الخ استئناف لبيان ما يصلون اليه في الأمن كأنه قيل : يأمنون إلى حيث لا يخافون أحدا غير الله تعالى ولا يخفى ما في التعبير بضمير المتكلم وحده في (يعبدونني ، ولا يشركون بي) دون ضمير الغائب ودون ضمير العظمة من اللطافة .

﴿ وَمَن كَفَرَ ﴾ أي ومن ارتد من المؤمنين ﴿ بَعْدَ ذَٰلِكَ ﴾ أي بعد حصول الموعود به ﴿ فَأُولَٰئِكَ ﴾ المرتدون البعداء عن الحق ﴿ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ أي الكاملون في الفسق والخروج عن حدود الكفر والطغيان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا جناح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لا من الكفر مقابل الإيمان وروى ذلك عن أبي العالية وكمالهم في الفسق لعظام النعمة التي كفروها ، وقيل : ذلك إشارة إلى الوعد السابق نفسه ، وفي إرشاد العقل السليم أن المعنى ومن اتصف بالكفر بأن ثبت واستمر عليه ولم يتأثر بما مر من الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها فأولئك هم الكاملون في الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكر انسب بالمقام من كون المراد به ارتد أو كفر النعمة انتهى . والأولى عندي ما تقدم فانه الظاهر ، وفي الكلام عليه تعظيم لقدر الموعود به من حيث أنه لا يبقى بعد حصوله عذر لمن يرتد، وقوة مناسبته للمقام لا تخفى . وهو ظاهر قول حذيفة رضي الله تعالى عنه فقد أخرج ابن مردويه عن أبي الشعثاء قال : كنت جالسا مع حذيفة . وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما فقال حذيفة : ذهب النفاق إنما كان النفاق على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما هو الكفر بعد الإيمان فضحك ابن مسعود ثم قال : بم تقول ؟ قال : بهذه الآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات) إلى آخر

الآية وكأن ضحك ابن مسعود كان استغرابا لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر فى ارتضائه لما فهمه مدن مر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. و(من) تحتمل أن تكون موصولة وتحتمل أن تكون شرطية وجملة (من كفر) الخ قيل معطوفة على جملة (وعد الله) الخ أو على جملة محذوفة كأنه قيل: من آمن فهم الفائزون ومن كفر الخ، وقيل: إن هذه الجملة وكذا جملة (يعبدوننى) استئناف بيانى أما ذلك فى الأولى فالسؤال ناشىء من قوله تعالى: (وعد الله) الخ فكأنه قيل: فما يبغى للمؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله؟ فقيل: يعبدوننى لا يشركون بى شيئا. وأما فى الثانية فالسؤال ناشىء من الجواب المذكور فكأنه قيل فان لم يفعلوا فماذا؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجزاؤهم معلوم وهو كما ترى *

هذا واستدل كثير بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الأربعة رضى الله تعالى عنهم لأن الله تعالى وعد فيها من فى حضرة الرسالة من المؤمنين بالاستخلاف وتمكين الدين والأمن العظيم من الأعداء ولابد من وقوع ما وعد به ضرورة امتناع الخلف فى وعده تعالى ولم يقع ذلك المجموع إلا فى عهدهم فكان كل منهم خليفة حقا باستخلاف الله تعالى إياه حسبما وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضرين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلانا فلا ينافى ذلك عموم الخطاب الجميع، وكون من بيانية، وكذا لا ينافيه ما وقع فى خلافة عثمان. وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الامن الامن من اعداء الدين وهم الكفار كما تقدم *

وأقامها بعض أهل السنة دليلا على الشيعة فى اعتقادهم عدم صحة خلافة الخلفاء الثلاثة، ولم يستدل بها على صحة خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه لأنها مسلمة عند الشيعة والأدلة كثيرة عند الطائفتين على من ينكرها من النواصب عليهم من الله تعالى ما يستحقون فقال. إن الله تعالى وعد فيها جمعا من المؤمنين الصالحين الحاضرين وقت نزولها بما وعد من الاستخلاف وما معه ووعده سبحانه الحق ولم يقع ذلك إلا فى عهد الثلاثة، والامام المهدى لم يكن موجودا حين النزول قطعا بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجودا إذ ذاك لكن لم يروج الدين المرضى كما هو حقه فى زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالا بزعمهم مما كان فى عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى فى تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين تقية ولم يكن الامن الكامل حاصلا أصلا فى زمانه رضى الله تعالى عنه فقد كان أهل الشام ومصر والمغرب ينكرون أصل امامته ولا يقبلون أحكامه وهم كفرة بزعم الشيعة وأغلب عسكر الأمير يخافونهم ويحذرون غاية الحذر منهم، ومع هذا الأمير فرد فلا يمكن إرادته من الذين آمنوا ليكون هو رضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فان حمل لفظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عندهم ثلاثة أفراد، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لارادتهم من الآية إذ ليسوا بموجودين حال نزولها ولم يحصل لهم التسلط فى الأرض ولم يقع رواج دينهم المرتضى لهم وما كانوا آمنين بل كانوا خائفين من أعداء الدين متقين منهم كما أجمع عليه الشيعة فلزم أن الخلفاء الثلاثة هم مصداق الآية فتكون خلافتهم حقة وهو المطلوب *

وزعم الطبرسي أن الخطاب للنبي وأهل بيته ﷺ فهم الموعودون بالاستخلاف وما معه ويكفي في ذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضي الله تعالى عنه ، ولا ينافي ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهي لا يختص بالموجودين ، وكذا لا ينافي عدم حصوله للكل لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بما روى العياشي باسناده عن علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما أنه قرأ الآية فقال : هم والله شيعتنا أهل البيت يفعل ذلك بهم على يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة وهو الذي قال رسول الله ﷺ فيه « لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلي رجل من عترتي اسمه اسمي يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا » .

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبي جعفر ، وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما . وهذا على ما فيه مما يأباه السياق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول ، وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لا سيما على من وقف على التحفة الاثني عشرية . نعم ورد من طريقنا ما يستأنس به لهم في هذا المقام لكنه لا يعول عليه أيضا مثل أخبارهم وهو ما أخرجه عبد بن حميد عن عطية أنه عليه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال : أهل البيت ههنا وأشار بيده إلى القبلة . وزعم بعضهم نحو ما سمعت عن الطبرسي إلا أنه قال هي في حق جميع أهل البيت علي كرم الله تعالى وجهه وسائر الأئمة الاثني عشر وتحقق ذلك فيهم زمن الرجعة حين يقوم القائم رضي الله تعالى عنه . وزعم أنها أحد أدلة الرجعة ، وهذا قد زاد في الطنبور نغمة . وقال الملا عبد الله المشهدي في كتابه إظهار الحق لابطال الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة : يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوي وهو الاتيان بواحد خلف آخر أي بعده كما في قوله تعالى في حق بني إسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) فقصارى ما يثبت أنهم خلفاء بالمعنى اللغوي وليس النزاع فيه بل هو في المعنى الاصطلاحي وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي ﷺ اهـ .

وأجيب بأنه لو تم هذا لا يتم لهم الاستدلال على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بالمعنى المصطلح بحديث « أنت مني بمنزلة هرون من موسى » المعتضد بما حكاه سبحانه عن موسى عليه السلام من قوله لهرون (اخلفني في قومي) وبما يروونه من قوله ﷺ : « يا علي أنت خليفتي من بعدي » وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لأنه لم يستعمل في الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادي والمقتدى به في أمر خيرا كان أو شرا ومتى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق اللزوم فليدع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهمه منه أقوى لأنه مقرون حيث وقع في الكتاب العزيز بلفظ في الأرض الدال على التصرف العام الذي هو شأن الخليفة بذلك المعنى على أن مبنى الاستدلال على خلافة الثلاثة بهذه الآية ليس مجرد لفظ الاستخلاف حتى يتم غرض المناقش فيه بل ذلك مع ملاحظة اسناده إلى الله تعالى ، وإذا أسند الاستخلاف اللغوي إلى الله عز وجل فقد صار استخلافا شرعيا ، وقد يستفتى في هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اتيان بني إسرائيل بمكان آل فرعون والعمالقة وجعلهم متصرفين في أرض مصر والشام هل كان حقا أولا ولا أظنهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به في الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قيل في هذا المقام .

والذي أميل إليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضي الله تعالى عنهم عما رماهم الشيعة به من الظلم والجور والتصرف في الأرض بغير الحق لظهور تمكين الدين والأمن التام من أعدائه في زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقباه العذاب الشديد. وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمنته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين بيدهم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم، ومتى ثبت بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفينا به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالإيمان والعمل الصالح حال نزول الآية وإنكار الشيعة له إنكار للضروريات، وكون المراد بالآية عليا كرم الله تعالى وجهه أو المهدي رضي الله تعالى عنه أو أهل البيت مطلقا مما لا يقوله منصف *

وفي كلام الأمير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضي بسوقه خلاف ما عليه الشيعة ففي نهج البلاغة أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لما استشار الأمير كرم الله تعالى وجهه لانطلاقه لقتال أهل فارس حين تجمعوا للحرب قال له: إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة وهو دين الله تعالى الذي أظهره وجنده الذي أعزه وأيده حتى بلغ ما بلغ وطلع حيث طلع ونحن على موعود من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم في الإسلام مكان النظام من الخرز فإن انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالإسلام عزيزون بالاجتماع فكن قطبا واستدر الرحى بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فإنك إن شخصت من هذه الأرض تنقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهم إليك مما بين يديك وكان قد آن للأعاجم أن ينظروا إليك غدا يقولون هذا أصل العرب فإذا قطعتموه استرحتم فيكون ذلك أشد لكلبهم عليك وطمعهم فيك فأما ما ذكرت من عددهم فإنا لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة اه فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك *

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ جوز أن يكون عطفا على (أطيعوا الله) داخلا معه في حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فإنه وعد على المأمور به وبعضه من تتمته. وفي الكشاف ليس ببعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه والفاصل يؤكد المغايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر بإطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد، وأكد دون الأمر بطاعة الله تعالى لما أن في النفوس لاسيما نفوس العرب من صعوبة الانقياد للبشر ما ليس فيها من صعوبة الانقياد لله تعالى ولتعليق الرحمة بها أو بالمندرجة هي فيه وهي الجمل الواقعة في حيز القول بقوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ٥٦﴾ كما علق الاهتداء بالإطاعة في قوله تعالى (وإن تطيعوه تهتدوا) والإنصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم: إنه مما لا يليق بجزالة النظم الكريم *

وجوز أن يكون عطفا على (يعبدونني) وفيه تخصيص بعد التعميم، وكان الظاهر أن يقال يعبدونني لا يشركون بي شيئا ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعلهم يرحمون، لكن عدل عن ذلك إلى ما ذكر التفاتا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطاب في (منكم). وتعقب بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الإنشاء على الإخبار لا يناسب ذلك * وكون الجملة السابقة حالا أو

استئنافا بيانيا ، والذي اختاره كونه عطفا على مقدر ينسحب عليه الكلام ويستدعيه النظام فإنه سبحانه لما ذكر (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) فهم النهي عن الكفر فكأنه قيل : فلا تكفروا وأقيموا الصلاة الخ .

وجوز أن يكون انفهام المقدر من مجموع ماتقدم من قوله تعالى (قل أطيعوا الله) الخ ، حيث أنه يوجب الأمر بالايمان والعمل الصالح فكأنه قيل فآمنوا واعملوا الصالحات وأقيموا الخ ، وجوز في (أطيعوا) أن يكون أمرا بإطاعته ﷺ بجميع الاحكام الشرعية المنتظمة للآداب المرضية وأن يكون أمرا بالاطاعة فيما عدا الأمرين السابقين فيكون ذكره لتكميلهما كأنه قيل: وأطيعوا الرسول في سائر مايأمركم به، وقوله تعالى (لعلكم) الخ متعلق بالأوامر الثلاثة ، وجعل على الأول متعلقا بالأخير ، وقوله تعالى ﴿لا تحسبن الذين كفروا﴾ الخ بيان لمآل الكفرة في الدنيا والآخرة بعد بيان تناهيهم في الفسق وفوز أضدادهم بالرحمة المطلقة المستتبعة لسعادة الدارين ، وفي ذلك أيضا رفع استبعاد تحقق الوعد السابق مع كثرة عدد الكفرة وعددهم والخطاب لكل من يتأتى منه الحسبان نظير مافي قوله تعالى (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) .

وجوز أن يكون للرسول ﷺ على سبيل التعريض بمن صدر منه ذلك كقوله : « إياك أعني فاسمعي ياجاره » أو الاشارة إلى أن الحسبان المذكور بالغ في القبح والمحذورية إلى حيث ينهى من يمتنع صدوره عنه فكيف بمن يمكن ذلك منه كما قيل في قوله تعالى (فلا تكونن من المشركين) فقول أبي حيان: إن جعل الخطاب للرسول ﷺ ليس بجيد لأن مثل هذا الحسبان لا يتصور وقوعه منه عليه الصلاة والسلام ليس بجيد لما فيه من الغفلة عما ذكر ، ومحل الموصول نصب على أنه مفعول أول للحسبان وقوله تعالى ﴿معجزين﴾ ثانيهما وقوله تعالى ﴿في الأرض﴾ ظرف لمعجزين لكن لا لافادة كون الاعجاز المقصود بالنفي فيها لا في غيرها فإن ذلك غني عن البيان بل لافادة شمول عدم الاعجاز لجميع أجزائها أي لاتحسبنهم معجزين الله تعالى عن ادراكهم واهلاكهم في قطر من أقطار الأرض بما رحبت وإن هربوا منها كل مهرب . وقرأ حمزة . وابن عامر (يحسبن) بالياء آخر الحروف على أن الفاعل كل أحد كأنه قيل لايحسبن حاسب الكافرين معجزين له عز وجل في الأرض أوضميره ﷺ لتقدم ذكره عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (وأطيعوا الرسول) واليه ذهب أبو علي .

وزعم أبي حيان أنه ليس بجيد لما تقدم ليس بجيد لما تقدم أو ضمير الكافر أي لا يحسبن الكافر الذين كفروا معجزين ، ونقل ذلك عن علي بن سليمان أو الموصول والمفعول الأول محذوف كأنه قيل: لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض ، وذكر أن الاصل على هذا لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الاول وكأن الذي سوغ ذلك أن الفاعل والمفعولين لما كانت كالشيء الواحد اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث ، وتعقبه في البحر بأن هذا الضمير ليس من الضمائر التي يفسرها ما بعدها فلا يجوز كون الأصل (لا يحسبنهم الذين) الخ كما لايجوز ظنه زيد قائما ، وقال الكوفيون(معجزين) المفعول الأول و(في الأرض) المفعول الثاني ، والمعنى لا يحسبن الذين كفروا أحداً يعجز الله تعالى في الأرض حتى يطمعوا في مثل ذلك ، قال الزمخشري: وهذا معنى قوي جيد ، وتعقب بأنه بمعزل عن المطابقة لمقتضى المقام ضرورة أن مصب الفائدة هو المفعول الثاني ولا فائدة في بيان كون المعجزين في الأرض. ورد بأنه وإن كان

مصب الفائدة جعل مفروغا منه وإنما المطلوب بيان المحل أي لا يعجزونه سبحانه في الأرض والانصاف أن ما ذكر خلاف الظاهر ، والظاهر إنما هو تعلق (في الأرض) بمعجزين وأياما كان فالقراءة المذكورة صحيحة وإن اختلفت مراتب تخريجاتها قوة وضعفا ، ومن ذلك يعلم ما في قول النحاس ما علمت أحدا من أهل العربية بصريا ولا كوفيا إلا وهو يخطيء قراءة حمزة ، فمنهم من يقول : هي لحن لأنه لم يأت إلا بمفعول واحد ليحسبن ، ومنهم من قال هذا أبو حاتم انتهى من قلة الوقوف ومزيد الهذيان والجسارة على الطعن في متواتر من القرآن ، ولعمري لو كانت القراءة بالرأي لكان اللائق بمن خفي عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام ويتهم نفسه ويحجم عن الطعن في ذلك الامام ، وقوله تعالى ﴿ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ ﴾ عطف على جملة النهي بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهي عن الحسبان تحقيق نفي الحسبان كأنه قيل الذين كفروا معجزين ومأواهم النار ه

وجوز أن يكون عطفا على مقدر لأن الأول وعيد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون في الدنيا بالاستئصال ومخزون في الآخرة بعذاب النار ، وعن صاحب النظم تقديره بل هم مقدور عليهم ومحاسبون ومأواهم النار ه

قال في الكشف : وجعله حالا على معنى لا ينبغي الحسبان لمن مأواه النار كأنه قيل أني للكافر هذا الحسبان وقد أعد له النار ، والعدول إلى (ومأواهم النار) للمبالغة في التحقق وأن ذلك معلوم لهم لا ريب وجه حسن خال عن كلف الكلفة ألم به بعض الأئمة انتهى ، ولا يخفى أن في ظاهره ميلا إلى بعض تخريجات قراءة (يحسبن) بياء الغيبة ه

وتعقب في البحر تأويل جملة النهي لتصحيح العطف عليها بقوله : الصحيح أنه يجوز عطف الجمل على اختلافها بعضا على بعض وإن لم تتحد في النوعية وهو مذهب سيبويه ، والمأوى اسم مكان ، وجوز فيه المصدرية والأول أظهر ، وقوله تعالى ﴿ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٥٧ ﴾ جواب لقسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف أي وبالله (لبئس المصير) هي أي النار ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله ، وفي إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصيرا لهم اثر نفي فوتهم بالهرب في الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراءه فلله تعالى در شأن التنزيل ه

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ رجوع عند الاكثرين إلى بيان تتمة الأحكام السابقة بعد تمهيد ما يوجب الامتثال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفي الأحكام اللاحقة من التمثيلات والترغيب والترهيب والوعد والوعيد ، وفي التحقيق ويحتمل أن يقال : انه مما يطاع الله تعالى ورسوله ﷺ فيه ، وتخصيصه بالذكر لأن دخوله في الطاعة باعتبار أنه من الآداب أبعد من غيره ، والخطاب إما للرجال خاصة والنساء داخلات في الحكم بدلالة النص أو للفريقين تغليبا ، واعترض الأول بان الآية نزلت بسبب النساء ، فقد روى أن أسماء بنت أبي مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لها في وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت : إن خدمنا وغلماننا يدخلون علينا في حال نكرهها فنزلت ، وقد ذكر في الاتقان أن دخول سبب النزول في الحكم قطعي ه

وأجيب بانه ما المانع من أن يعلم الحكم في السبب بطريق الدلالة والقياس الجلي ويكون ذلك في حكم الدخول ، ونقل عن السبكي أنه ظني فيجوز إخراجه ، وتمام الكلام في ذلك في كتب الأصول ، ثم ما ذكر في سبب النزول ليس مجمعا عليه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ بعث وقت الظهيرة إلى عمر رضي الله تعالى

(١) وقيل أبي مرشد بالشين المعجمة واختاره جمع اه منه

عنه غلاما من الانصار يقال له مدلج وكان رضي الله تعالى عنه نائما فدق عليه الباب ودخل فاستيقظ وجلس فانكشف منه شيء. فقال عمر رضي الله تعالى عنه: لوددت أن الله تعالى نهى آباءنا وأبناءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن فانطلق معه إلى رسول الله ﷺ فوجد هذه الآية قد نزلت فخر ساجدا، وهذا أحد موافقات رأيه الصائب رضي الله تعالى عنه للوحي، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يعجبهم أن يواقعوا نساءهم في هذه الساعات فيغتسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فأمرهم الله تعالى أن يأمروا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) ويعلم منه ان الأمر في قوله سبحانه (لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ) وإن كان في الظاهر للمملوكين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكأنهم أمروا أن يأمروا المذكورين بالاستئذان وبهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف ولا تكليف قبل البلوغ، وحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك كما أمره أن يأمره بالصلاة، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين» وأمره بما ذكر ونحوه من باب التأديب والتعليم ولا اشكال فيه، وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ولغيرهم على وجه التأديب، وقيل: هو للجميع على الحقيقة والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ فالمراد بالذين لم يبلغوا الحلم المميزون من الصغار وهو كما ترى. واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للندب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتي تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين ملكت أيمانكم) في العبيد والاماء الكبار والصغار، وعن ابن عمر ومجاهد أنه خاص بالذكور كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبي جعفر. وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما، وقال السلمي: إنه خاص بالاناث وهو قول غريب لا يعول عليه، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تخصيصه بالصغار وهو خلاف الظاهر جدا، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم الصبيان ذكورا وإناثا على ما يقتضيه ما مر في سابقه عن الجمهور وخص بالمراهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالاحرار ويشعر به المقابلة أيضا.

وفي البحر هو عام في الأطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكنى عن القصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلائله، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد بلغ، واختلفوا فيما إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة في المشهور: لا يكون بالغا حتى يتم له ثماني عشرة سنة وكذا الجارية إذا لم تحتلم أولم تحض أو لم تحبل لا تكون بالغة عنده حتى يتم لها سبع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) وأشد الصبي كما روى عن ابن عباس وتبعه القتيبي ثماني عشرة سنة وهو أقل ما قيل فيه فبنى الحكم عليه للتيقن به غير أن الاناث نشوءهن وإدراكهن أسرع فنقص في حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الأربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة. وقال صاحباه. والشافعي. وأحمد: إذا بلغ الغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن الامام رضي الله تعالى عنه أيضا وعليه الفتوى.

واعلم أن العادة الفاشية أن لا يتأخر البلوغ فيهما عن هذه المدة وقيدت العادة بالفاشية لأنه قد يبلغ الغلام في اثنى عشرة سنة وقد تبلغ الجارية في تسع سنين، واستدل بعضهم على ما تقدم بما روى ابن عمر رضي الله تعالى

عنهما أنه عرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يجزه وعرض عليه عليه الصلاة والسلام يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه ، واعترض أبو بكر الرازي على ذلك بأن أحدا كان في سنة ثلاث والخندق في سنة خمس فكيف يصح ماذكر في الخبر ، وأيضا لا دلالة فيه على المدعى لأن الاجازة في القتال لا تعلق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح ،

ولعل عدم إجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أولا إنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ما سأله عن الاحتلام والسن . ومما انفرد به الشافعي رضي الله تعالى عنه على ماقيل جعل الانبات دليلا على البلوغ واحتج له بما روى عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت من قريظة واستحياء من لم ينبت قال : فنظروا إلي فلم أكن قد أنبت فاستبقاني ﷺ ، وتعقبه أبو بكر الرازي بأن هذا الخبر لا يجوز إثبات الشرع بمثله فإن عطية هذا مجهول لا يعرف إلا من هذا الخبر ، وأيضا هو مختلف الألفاظ ففي بعض رواية أن النبي ﷺ أمر بقتل من جرت عليه المواسي ، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوي فإن الانبات يدل على القوة البدنية ، وانتصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روي عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال : هل اخضر إزاره فانه يدل على أن ذلك كان كالأمر المتفق عليه فيما بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطفال الكفار ، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه ،

ومن الغريب ماروي عن قوم من السلف أنهم اعتبروا في البلوغ أن يبلغ الانسان في طوله خمسة أشبار ، وروي عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود يقتص له ويقتص منه ،

وعن ابن سيرين عن أنس قال : أتي أبو بكر رضي الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنقص أنملة فخلى عنه ، وبهذا المذهب أخذ الفرزدق في قوله يمدح يزيد بن المهلب :

مازال مذ عقدت يداه إزاره ... وسما فأدرك خمسة الاشبار
يدني كتائب من كتائب تلتقي ... بالطعن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الانسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك . ولعل الأخبار السابقة لا تصح . وما نقل عن الفرزدق لا يتعين إرادة البلوغ فيه ، ومن الناس من قال : إنه أراد بخمسة الاشبار القبر كما قال الآخر :

عجبا لاربع أذرع في خمسة ... في جوفه جبل أشم كبير

هذا وقرأ الحسن . وأبو عمرو في رواية (الحلم) بسكون اللام وهي لغة تميم ، وذكر الراغب أن الحلم بالضم والحلم السكون كلاهما مصدر حلم في نومه بكذا بالفتح إذا رآه في المنام يحلم بالضم ولم يخص ذلك بلغة دون أخرى ، وعن بعضهم عد حلما بالفتح مصدرا لذلك أيضا ، وفي الصحاح الحلم بالضم مايراه النائم تقول منه : حلم بالفتح واحتلم وتقول حلمت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالباء وبنفسه قال :

فحلمتها وبنو رفيدة دونها ... لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الاناة تقول منه : حلم الرجل بالضم اذا صار حليما ، وفي القاموس الحلم بالضم وبضمتين الرؤيا جمعه أحلام ثم قال : وحلم به وعنه رأى له رؤيا أو رآه في النوم والحلم بالضم والاحتلام الجماع في النوم

والاسم الحلم كسق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن ما نحن فيه بمعنى الجماع فى النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر .

وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسمى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن هيجان الغضب وفى النفس منه شئ ﴿ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ﴾ أى ثلاث أوقات فى اليوم والليلة، والتعبير عنها بالمرات للايذان بأن مدار طلب الاستئذان مقارنة تلك الاوقات لمرور المستأذنين بالمخاطبين لا أنفسها فنصب (ثلاث مرات) على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكر قوله تعالى: ﴿ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ ﴾ الخ فان الظاهر أنه فى محل النصب أو الجر كما قيل انه بدل من (ثلاث) أو من (مرات) بدل مفصل من مجمل .

وجوز أن يكون فى محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أحدها من قبل الخ وهو أيضا يدل على ما ذكرنا ، واختار فى البحر أن المعنى ثلاث استئذانات كما هو الظاهر فانك إذا قلت : ضربت ثلاث مرات لا يفهم منه إلا ثلاث ضربات، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام الاستئذان ثلاث، وعليه يكون (ثلاث مرات) مفعولا مطلقا للاستئذان و(من قبل) الخ ظرف له، وشرع الاستئذان من قبل صلاة الفجر لظهور أنه وقت القيام عن المضاجع وطرح ثياب النوم ولبس ثياب اليقظة (١) وكل ذلك مظنة انكشاف العورة . وأيضا كثيرا ما يجنب الشخص ليلا فيغتسل فى ذلك الوقت ويستحى من الاطلاع عليه فى تلك الحالة ولو مستور العورة ﴿ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم ﴾ أى وحين تخلعون ثيابكم التى تلبسونها فى النهار وتحطونها عنكم ﴿ مِّنَ الظَّهِيرَةِ ﴾ بيان للحين ، والظهيرة كما قال الراغب وقت الظهر، وفى القاموس هى حد انتصاف النهار أو إنما ذلك فى القيظ .

وجوز أن تكون (من) أجلية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة، وفسر بعضهم الظهيرة بشدة الحر عند انتصاف النهار فلا حاجة إلى الحذف، و(حين) عطف على (من قبل) وهو ظاهر على تقدير كونه فى محل نصب ، وأما على التقديرين الآخرين فيلتزم القول ببناء حين على الفتح وإن أضيف إلى مضارع كما قيل فى قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) على قراءة فتح ميم يوم ، والتصريح بمدار الأمر أعنى وضع الثياب فى هذا الحين دون ما قبل وما بعد لما أن التجرد عن الثياب فيه لأجل القيلولة لقلة زمانها كما ينبىء عنه ايراد الحين مضافا إلى فعل حادث منقض ووقوعها فى النهار الذى هو مئنة لكثرة الورود والصدور ومظنة لظهور الأحوال وبروز الأمور ليس من التحقق والاطراد بمنزلة ما فى الوقتين المذكورين فان تحقق المدار فيهما أمر معروف لا يحتاج إلى التصريح به .

﴿ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ﴾ ضرورة أنه وقت التجرد عن لباس اليقظة والالتحاف بثياب النوم وكثيرا ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيره لمن لا يغتسل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم مما ذكر فى حيز بيان حكمة مشروعية الاستئذان فى الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبلية والبعدية المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق فى الوقت الممتد المتخلل بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرفا ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالا عاديا بالصلاتين المذكورتين وعدم التعرض للامر بالاستئذان فى الباقى

---

(١) بفتح القاف وتسكينها غير جائز الا فى الضرورة اه شهاب اه منه

من الوقت الممتد إما لانفهامه بعد الأمر بالاستئذان فى الأوقات المذكورة من باب الاولى ، واما لندرة الوارد فيه جدا كما قيل ، وقيل إن ذلك لجريان العادة على أن من ورد فيه لا يرد حتى يعلم أهل البيت لما فى الورود ودخول البيت فيه من دون إعلام أهله من التهمة ما لا يخفى *

وقوله تعالى ﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ﴾ خبر مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه ﴿لَكُمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى هن ثلاث عورات كائنة لكم ، والعورة الخلل ومنه اعور الفارس واعور المكان إذا اختل حاله والأعور المختل العين ، وعورة الانسان سوأته وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق فى ظهورها من العار أى المذمة ، وضمير هن المحذوف للاوقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هى ثلاث أوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هى أوقات ثلاث عورات أو لا حذف فيه ، وإطلاق العورات على الاوقات المذكورة المشتملة عليها للمبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان فى تلك الاوقات *

وقرأ أبو بكر . وحمزة . والكسائى (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الاوقات المذكورة ، وكونه منصوبا باضمار أعنى . وقرأ الاعمش (عورات) بفتح الواو وهى لغة هذيل بن مدركة . وبنى تميم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ﴾ أى على الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ﴿جُنَاحٌ﴾ أى فى الدخول بغير استئذان ﴿بَعْدَهُنَّ﴾ أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهى الاوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وايرادها بعنوان البعدية مع أن كل وقت من تلك الاوقات قبل كل عورة من العورات كما أنها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذى هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنما تتصور فى فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا فى إرشاد العقل السليم ، وظاهره أنه لا حرج فى الدخول بغير استئذان فى الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر المعنى السابق للبعدية والقبلية ، ومقتضى ما قدمنا ثبوت الحرج فى ذلك فيكون كالمستثنى مما ذكره

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لنفى أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان فى العورات الثلاث هم المماليك والمراهقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون فى الحقيقة فيما مر كان الظاهر ههنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتصرا عليه ، ولعل اختيار ما فى النظم الجليل لرعاية المبالغة فى الاذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفى الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة *

والظاهر أن المراد بالجناح الاثم الشرعى ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل المماليك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان فى تلك العورات مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى وثبوته للمماليك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور فى حقهم الاثم الشرعى *

وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حينئذ لتركهم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى اشكال ثبوته للصغار ولا مدفع له إلا بالتزام القول بان التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الائمة

ويرد على القول بان ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد بالجناح الاثم العرفي الذي مرجعه ترك الاولى والاخلاق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للمكلف وغير المكلف مما لا كلام فيه فكأن المعنى ليس عليكم أيها المؤمنون جناح في دخولهم عليكم بعدهن اثر كمكم تعليمهم وتمكينكم إياهم منه المفضي إلى الوقوف على ما تأبى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جناح في ذلك لاخلالهم بالادب المفضي إلى الوقوف على ما تكره ذوو الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعلون منه. ولا يأبى ذلك تقدم الأمر السابق ولا ما في الارشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فانه دقيق •

وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث ودل ذلك على خلافه. ومن ذهب اليه قال: إنها في الصبيان ومماليك المدخول عليه وآية الاستئذان في الاحرار البالغين ومماليك الغير في حكمهم فلا منافاة ليلتزم النسخ. ثم اعلم أن نفي الجناح بعدهن على من ذكر ليس على عمومه فانه متى تحقق أو ظن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع المماليك والمراهقين من الاحرار عليها كانكشاف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجته أو أمته إلى غير ذلك لا ينبغي الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في احدى العورات الثلاث أو في غيرها والامر بالاستئذان فيها ونفي الجناح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضي الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها •

هذا وفي الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعه اختياره وعليه اقتصر أبو البقاء وهو أن التقدير ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد استئذانهم فيهن فحذف الفاعل وحرف الجر فبقي بعد استئذانهن ثم حذف المصدر فصار بعدهن، وعليه تقل مؤنة الكلام في الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا. والجمهور على ما سمعت أولا في معناها، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين في ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها، وفي الكشاف أنها إذا رفع (ثلاث) كانت في محل رفع على الوصف. والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقررا للاستئذان في تلك الاحوال خاصة، وقال في ذلك صاحب التقريب: إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه فاذا وصف به (ثلاث عورات) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كان التقدير ليستأذنكم هؤلاء في ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان ويدفعه وجوه مستفادة من علم المعاني أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو منتف إذ لم يعلم الامن هذا. والثاني جعل الحكم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود. والثالث أن الامر بالاستئذان في المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها أو لم توصف فيضيع الوصف. وأما إذا وصف المرفوع فيزول الموانع لأنه ابتداء تعليم أي هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وصفة للخبر المقصود ولم يتقيد أمر الاستئذان به فليتأمل فانه دقيق جليل انتهى، وتعقب بأن الوجهين الاخيرين ساقطان لا طائل تحتهما والاول هو الوجه. فان قيل: هو مشترك الالزام قيل: قد تقدم في قوله تعالى (ليستأذنكم) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من أجزائه كما هي كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه بل قيل هو في نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي: إن المقصود الأولي الاستئذان في الاوقات المخصوصة ورفع الحرج في غيرها

تابع له لقول المحدث رضي الله تعالى عنه لوددت أن الله عز وجل نهى آباءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة الا باذن ثم انطلق إلى النبي ﷺ وقد نزلت الآية. وفي الكشف أنه جئ به أي بالكلام الدال على رفع الحرج أعني (ليس عليكم) الخ على رفع (ثلاث) مؤكدا للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استئنافا وأما إذا جعل وصفا فيفوت هذا المعنى. وهذا أيضا من الدوافع انتهى فتأمل ولا تغفل *

وقوله تعالى ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُم﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص في ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة، وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا في الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بأنها عورات، وقوله عز وجل ﴿بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ جوز أن يكون مبتدأ وخبرا ومتعلق الجار كون خاص حذف لدلالة ما قبله عليه أي بعضكم طائف على بعض، وجوز أن يكون معمولا لفعل محذوف أي يطوف بعضكم على بعض، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون)، وتعقبه في البحر بأنه إن أراد أنه بدل من (طوافون) نفسه فلا يجوز لأنه يصير التقدير هم بعضكم على بعض وهو معنى لا يصح وإن أراد أنه بدل من الضمير فيه فلا يصح أيضا إن قدر الضمير ضمير غيبة لتقديرهم لأنه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أنتم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيدفعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنتم طوافون يدل على أنهم طائفون فيتعارضان، وقيل: يقدر أنتم طوافون ويراد بأنتم المخاطبون والغيب من المماليك والصبيان وهو كما ترى، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التي قبلها وكونها مبينة مؤكدة، ولا يخفى عليك ما تضمنته من جبر قلوب المماليك بجعلهم بعضا من المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية. وقرأ ابن أبي عبلة (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم ﴿كَذَٰلِكَ﴾ اشارة إلى مصدر الفعل الذي بعد على ما مر تفصيله في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفي غيره أيضا أي مثل ذلك التبيين ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على ما فيه نفعكم وصلاحكم أي ينزلها مبينة واضحة الدلالة لأنه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة، وقيل: يبين علل الاحكام. وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا *

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ مبالغ في العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ ٥٨﴾ في جميع أفاعيله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشا ومعادا *

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ﴾ لما بين سبحانه آنفا حكم الأطفال من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان في غير الأوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يتوهم أنهم وإن كانوا اجانب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام في (الاطفال) للعهد إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسيما للماليك أي إذا بلغ الأطفال الاحرار الاجانب ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ إذا أرادوا الدخول عليكم ﴿كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ أي الذين ذكروا من قبلهم في قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وجوز أن تكون القبلية باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر في النظم الجليل بقرينة ذكر البلوغ وحكم الطفولية أي الذين بلغوا من قبلهم. وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر *

وتعقب بأن المراد بالتشبيه بيان كيفية استئذان هؤلاء وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيهه باستئذان المعهودين عند السامع ، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء مما لا يخطر ببال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المعهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم ، فالمعنى فليستأذنوا استئذانا كائنا مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنوا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبما فصل فيما سلف ، وكون المراد بالاطفال الاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد ، وقال بعض الأجلة : المراد بهم ما يعم الاحرار والمماليك فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيدته لهذه الآية ، وقال في البحر (منكم) أي من أولادكم وأقربائكم .

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبير . وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه قال : يستأذن الرجل على أمه فانما نزلت (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم) في ذلك . وأخرج سعيد بن منصور . والبخاري في الأدب . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أأستأذن على أختي ؟ قال : نعم قلت : إنها في حجري وأنا أنفق عليها وإنها معي في البيت أأستأذن عليها ؟ قال : نعم إن الله تعالى يقول (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم) الآية فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم) فالاذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين ، وروى عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال : آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الاذن وإني لآمر جاريتي هذه تستأذن علي ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم ، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبير روى عنه يقولون : هي منسوخة لا والله ماهي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها ، وعن الشعبي ليست منسوخة فقيل له : إن الناس لا يعملون بها فقال : الله تعالى المستعان ، وقيل : ذلك مخصوص بعدم الرضا وعدم باب يغلق كما كان في العصر الأول ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٩ ﴾ الكلام فيه كالذي سبق ، والتكرير للتأكيد والمبالغة في طلب الاستئذان ، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو مما يقوي امر التأكيد والمبالغة ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ أي العجائز وهو جمع قاعد كحائض وطامث فلا يؤنث لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التاء فيه كالمذكورة أو هو شاذ ، قال ابن السكيت : امرأة قاعد قعدت عن الحيض ، وقال ابن قتيبة : سميت العجائز قواعد لانهن يكثرن القعود لكبر سنهن ؟ وقال ابن ربيعة : لقعودهن عن الاستمتاع حيث أيسن ولم يبق لهن طمع في الازواج فقوله تعالى : ﴿ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا ﴾ أي لا يطمعن فيه لكبرهن صفة كاشفة ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ﴾ أي الثياب الظاهرة التي لا يفضي وضعها لكشف العورة كالجلباب والرداء والقناع الذي فوق الخمار .

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال : في مصحف أبي بن كعب . ومصحف ابن مسعود (فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبهن) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود . وابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهما كانا يقرآن كذلك ، ولعله لذلك اقتصر بعض في تفسير الثياب على الجلباب ، والجملة خبر (القواعد) والفاء إما لأن اللام في القواعد موصولة بمعنى اللاتي وإما لأنها موصوفة بالموصول . وقوله

تعالى: ﴿ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف فى إظهار ما يخفى من قولهم: سفينة بارج لا غطاء عليها، والبرج سعة العين بحيث يرى بياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شئ، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تتكشف المرأة للرجال بابداء زينتها وإظهار محاسنها، وليست الزينة مأخوذة فى مفهومه حتى يقال: إن ذكر الزينة من باب التجريد، والظاهر أن الباء للتعدية، وقيل زائدة فى المفعول لأنهم يفسرون التبرج بمتعد، فنى القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية لسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما فى لفظ التبرج من الاشعار، والتنكير لافادة الشياع وأن زينة ما وإن دقت داخلة فى الحكم أى غير مظهرات زينة مما أمر باخفائه فى قوله تعالى (ولا يبدين زينتهن).

﴿ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواب ﴿ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾ من الوضع لبعده من التهمة فلكل ساقطة لاقطة، وذكر ابن المنير للآية معنى استحسنه الطيبي فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب. على لا حب لا يهتدى بمناره. أى لا منار فيه فيهتدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لهن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استعفافهن عن وضع الثياب خير لهن فما ظنك بذوات الزينة من الشواب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستعفاف إيذانا بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿ وَاللَّهُ سَمِيعٌ ﴾ مبالغ فى سمع جميع ما يسمع فيسمع ما يجرى بينهن وبين الرجال من المقاولة ﴿ عَلِيمٌ ٦٠ ﴾ فيعلم سبحانه مقاصدهن. وفيه من الترهيب ما لا يخفى.

﴿ لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ فى كتاب الزهراوى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الطوائف كانوا يتحرجون من مؤاكلة الاصحاء حذارا من استقذارهم إياهم وخوفا من تأذيهم بأفعالهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطلب الطعام فاذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم أو إلى بعض من سماهم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتحرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غيره ولعل أهله كارهون لذلك. وكذا كانوا يتحرجون من الاكل من أموال الذين كانوا إذا خرجوا إلى الغزو وخلفوا هؤلاء الضعفاء فى بيوتهم ودفعوا اليهم مفاتيحها وأذنوا لهم أن يأكلوا مما فيها مخافة أن لا يكون اذنهم عن طيب نفس منهم.

وكان غير هؤلاء أيضا يتحرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فعن عكرمة كانت الأنصار فى أنفسها قزازة فكانت لا تأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشىء من الطعام فيتحرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والحرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بعضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشىء ثم أطلق على الضيق وعلى الاثم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء حرج فى أكلهم مع الاصحاء، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك مما لا يخفى، و (على) على معناها فى جميع

ذلك ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) تحرج المسلمون عن مؤاكلة الأعمى لأنه لا يبصر موضع الطعام الطيب والأعرج لأنه لا يستطيع المزاحمة على الطعام والمريض لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تجتنب الأكل مع أهل هذه الأعذار لمكان جولان يد الأعمى وانبساط جلسة الأعرج وعدم خلو المريض من رائحة تؤذى أو جرح يبض أو أنف يذن فنزلت . ومن ذهب إلى هذا جعل (على) بمعنى فى أى ليس فى مؤاكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لا حاجة إلى أن يقدر محذوف بعد قوله تعالى (حرج) حسبما أشير اليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة ﴿ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ﴾ حرج ﴿ أَن تَأْكُلُوا ﴾ أنتم وهم معكم ﴿ مِن بُيُوتِكُمْ ﴾ الخ ، والى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الاسلام ثم قال : وتعميم الخطاب للطوائف المذكورة أيضا يأباه ما قبله وما بعده فان الخطاب فيهما لغير أولئك الطوائف حتما ولعل ما تقدم أولى ، وأما تعميم الخطاب فلا أقول به أصلا ، وعن ابن زيد . والحسن . وذهب اليه الجبائى وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنفى عن أهل العذر هو الحرج فى القعود عن الجهاد وغيره مما رخص لهم فيه والحرج المنفى عمن بعدهم الحرج فى الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشاف : والكلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين فى أن كلا منفى عنه الحرج ، ومثاله أن يستفتى مسافر عن الافطار فى رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك ياحاج أن تقدم الحلق على النحر وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غرابة لبعد الجامع بادى النظر أزاله بأن الغرض لما كان بيان الحكم كفاه الحوادث والحادثتان وإن تباينتا كل التباين إذا تقارنتا فى الوقوع والاحتياج إلى البيان قرب الجامع بينهما ولا كذلك إذا كان الكلام فى غير معرض الافتاء والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء فى تصور ما كاف فى الجامعية كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملاءمته لما بعده قد عرفت وجهها ، وأما ملاءمته لما قبله فغير لازمة إذ لم يعطف عليه ، وربما يقال فى وجه ذكر نفى الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه مما رخص لهم فيه أثناء بيان الاستئذان ونحوه : إن نفى الحرج عنهم بذلك مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ لترك ذلك فلهم القعود عن الجهاد ونحوه من غير استئذان ولا اذن كما أن للمماليك والصبيان الدخول فى البيوت فى غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا اذن من أهل البيت ، ومثل هذا يكفى وجها فى توسيط جملة أثناء جمل ظاهرة التناسب ، ويرد عليه شىء عسى أن يدفع بالتأمل ، وانما لم يذكر الحرج فى قوله تعالى (ولا على أنفسكم) بأن يقال : ولا على أنفسكم حرجا اكتفاء بذكره فيما من الأواخر محل الحذف . ولم يكتف بحرج واحد بأن يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفعا لتوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخرا للاشارة إلى مغايرته المذكور ولا تقدح فى دلالته عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى (على أنفسكم) كما فى الكشاف عليكم وعلى من فى مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما فى الكشف إشارة إلى فائدة اقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الذاهبين إلى بيوت القرابات ومن فى مثل حالهم وهم الأصدقاء حرج » وقيل : إن فائدة اقحامها الاشارة إلى أن الأكل المذكور مع أنه لاحرج فيه لايخل بقدر من له شأن وهو وجه حسن دقيق لا يلزمه استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ظاهراً ، وكان منشأه كثرة اقحام النفس فى ذوى الشأن ، ومن ذلك قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ولم يقل سبحانه كتب ربكم عليه الرحمة ، وقوله عز وجل فى الحديث القدسى « ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى » دون أن يقول جل وعلا : إنى حرمت الظلم على إلى غير ذلك مما يعرفه المتتبع المنصف ، وما قيل من أن فائدة الاقحام الاشارة إلى أن التجنب عن الأكل المذكور لايخلو عن رعاية حظ النفس مع خفائه لا يلائم إلا بعض الروايات السابقة فى سبب النزول ، ونحو ما قيل من أنها اقحمت للاشارة الى أن نفى الحرج عن المخاطبين فى الاكل من البيوت المذكورة لذواتهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعذار فى الاكل منها فانه لكونهم مع المخاطبين وذهابهم بهم اليها ، والتعرض لنفى الحرج عنهم فى أكلهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لاظهار التسوية بينه وبين قرنائه كما فى قوله تعالى (يكلم الناس فى المهد وكهلا) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذكر جمع أنها داخلة فى بيوت المخاطبين ، فقد روى أبو داود . وابن ماجه « أنت ومالك لابيك » وفى حديث رواه الشيخان . وغيرهما « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده من كسبه » وقال بعضهم : المراد ببيوت المخاطبين بيوت أولادهم وأضافها اليهم لمزيد اختصاصها بهم كما يشهد به الشرع والعرف ، وقيل . المعنى أن تأكلوا من بيوتكم من مال أولادكم وأزواجكم الذين هم فى بيوتكم ومن جملة عيالكم وهو كما ترى ﴿ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ وقرأ حمزة بكسر الهمزة والميم ، والكسائى . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم ﴿ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ ﴾ أى أو مما تحت أيديكم وتصرفكم من بستان أو ماشية وكالة أو حفظا وهو الذى يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه غير واحد أنه قال : ذاك وكيل الرجل وقيمه فى ضيعته وماشيته فلا بأس عليه أن يأكل من ثمر حائطه ويشرب من لبن ماشيته ولايحمل ولا يدخر . وقال السدى : هو الرجل يولى طعام غيره و يقوم عليه فلابأس أن يأكل منه »

وقال ابن جرير : هو الزمن يسلم اليه مفتاح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولى اليتيم الذى له التصرف بماله فانه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفتاح على جميع ذلك كناية عن كون الشيء تحت يد الشخص وتصرفه . والعطف على ما أشرنا اليه على ما بعد (من) وعن قتادة أن المراد بما ملكتم مفاتحه العبيد فالعطف على ما بعد (بيوت) والتقدير أو بيوت الذين ملكتم مفاتحهم . وكان ملك المفتاح لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف مما يتوصل اليه بالمفتاح أولا ومثله كثير ، أوهو ترشيح لجرى العبيد مجرى الجماد من الأموال المشعر به استعمال ما فيهم ، ولايخفى عليك بعد هذا القول وانه يندرج بيوت العبيد فى قوله تعالى (بيوتكم) لان العبد لاملك له ، وارادة المتوفين منهم بقرينة (ملكتم) بلفظ الماضى مما لا ينبغى أن يلتفت اليه . وقرأ ابن جبير (ملكتم) بضم الميم وكسر اللام مشددة (ومفاتيحه) بياء بعد

التاء جمع مفتاح . وقرأ قتادة . وهرون عن أبي عمرو (مفتاحه) بالإفراد وهو آلة الفتح وكذا المفتح كما في القاموس ، وقال الراغب : المفتح والمفتاح ما يفتح به وجمعه مفاتيح ومفاتح . وفي بعض الكتب أن جمع مفتح مفاتح وجمع مفتاح مفاتيح ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾ أي أو بيوت صديقكم وهو من يصدق في مودتك وتصدق في مودته يقع على الواحد والجمع ، والمراد به هنا الجمع ، وقيل المفرد ، وسر التعبير به دون أصدقائكم الإشارة إلى قلة الأصدقاء حتى قيل :

صاد الصديق وكاف الكيمياء معا ... لا يوجدان فدع عن نفسك الطمعا

ونقل عن هشام بن عبد الملك أنه قال : نلت ما نلت حتى الخلافة وأعوزني صديق لا أحتشم منه ، وقيل : إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الاثنينية . ورفع الحرج في الأكل من بيت الصديق لأنه أرضى بالتبسط وأسر به من كثير من ذوي القرابة ، وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنميين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والأمهات فقالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) .

وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأنس والثقة والانبساط ورفع الحشمة بمنزلة النفس والأب والأخ ، وقيل لأفلاطون : من أحب إليك أخوك أم صديقك؟ فقال : لا أحب أخي إلا إذا كان صديقي ، وقد كان السلف يتبسطون بأكل أصدقائهم من بيوتهم ولو كانوا غيباء .

يحكى عن الحسن أنه دخل داره وإذا حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلالا من تحت سريره فيها الخبيص وأطايب الأطعمة وهم مكبون عليها يأكلون فتهللت أسارير وجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم هكذا وجدناهم يريد كبراء الصحابة ومن لقيهم من البدريين ، وكان الرجل منهم يدخل دار صديقه وهو غائب فيسأل جاريته كيسه فيأخذ ما شاء فإذا حضر مولاها فأخبرته أعتقها سرورا بذلك ، وهذا شيء قد كان

* إذا الناس ناس والزمان زمان * وأما اليوم فقد طوي فيما أعلم بساطه واضمحل والأمر لله تعالى فسطاطه وعفت آثاره وأفلت أقماره وصار الصديق اسما للعدو الذي يخفي عداوته وينتظر لك حرب الزمان وغارته فآه ثم آه ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى ... عدوا له ما من صداقته بد

ثم إن نفي الحرج في الأكل المذكور مشروط بما إذا علم الآكل رضا صاحب المال بإذن صريح أو قرينة ، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الأكل من مال الأجنبي والعدو أيضا فلا يكون للتخصيص وجه لأن تخصيص هؤلاء لاعتياد التبسط بينهم فلا مفهوم له ، وقال أبو مسلم : هذا في الأقارب الكفرة أباح سبحانه في هذه الآية ما حظره في قوله سبحانه : (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وليس بشيء ، وقيل : كان ذلك في صدر الإسلام ثم نسخ بقوله ﷺ : «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه» وقوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما «ولا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه» ، وقوله تعالى : (لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا) الآية ، وقوله عز وجل : (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه) فإنهم إذا منعوا من منزله ﷺ إلا بالشرط المذكور وهو عليه الصلاة والسلام أكرم الناس وأقلهم حجابا فغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى .

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولا . واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لاقطع بسرقة مال المحارم مطلقا لافرق فى ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنهم فلا يكون مالهم محرزا و مجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كاف فى الشبهة الدارئة للحد ، وبحث فيه بأن درء الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضا أنه يستلزم أن لاتقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقة مال صديقه انقلب عدوا ، وتعقب بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعا لحركة الدال حكى ذلك حميد الخزاز ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا ﴾ أى مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو فى الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافا للفراء ، ودل عليه هنا لمقابلته بقوله تعالى : ﴿ أَوْ أَشْتَاتًا ﴾ فإنه عطف عليه داخل فى حكمه وهو جمع شت على أنه صفة كالحق يقال : أمر شت أى متفرق أو على أنه فى الأصل مصدر وصف به مبالغة . والآية على ماذهب أكثر المفسرين كلام مستأنف مسوق لبيان حكم آخر من جنس ما بين قبله ، وقد نزلت على ما روى عن ابن عباس . والضحاك . وقتادة فى بنى ليث بن عمرو بن كنانة تحرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لايأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفا يأكل معه فإن لم يجد من يؤاكله لم يأكل شيئا وربما قعد الرجل منهم والطعام بين يديه لايتناوله من الصباح إلى الرواح وربما كانت معه الإبل الحفل فلا يشرب من ألبانها حتى يجد من يشاربه فإذا أمسى ولم يجد أحدا أكل ، قيل : وهذا التحرج سنة موروثة من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتمسى له ... أكيلا فإنى لست آكله وحدى

وفى الحديث «شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفده» وهذا الذم لاعتياده فعلا بالقرى ونفى الجناح عن وقوعه أحيانا بيانا لأنه لاإثم فيه ولايذم به شرعا كما ذمت به الجاهلية فلا حاجة إلى القول بأن الوعيد فى الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالأكل وحده فإنه يقتضى أن كلا منها على الانفراد غير منهى عنه وليس كذلك ، والقول بأنهم أهل لسان لا يخفى عليهم مثله ولكن لمجىء الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطا لاوجه له لأن هؤلاء المتحرجين لم يتمسكوا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أو توهم لاعبرة به ، ولاشك أن اجتماع الأيدى على الطعام سنة فتركه بغير داع مذمة انتهى .

وعن عكرمة . وأبى صالح أنها نزلت فى قوم من الأنصار كانوا إذا نزل بهم ضيف لا يأكلون إلا معه فرخص لهم أن يأكلوا كيف شاؤا ، وقيل : كان الغنى يدخل على الفقير من ذوى قرابته وصداقته فيدعوه إلى طعامه فيقول : إنى لأتحرج أن آكل معك وأنا غنى وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبى : كانوا إذا اجتمعوا ليأكلوا طعاما عزلوا للأعمى ونحوه طعاما على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب .

وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفا أن يزيد أحدهم على الآخر فى الأكل أو أن يحصل من الاجتماع مايتقذر أو يؤذى فنزلت لنفى وجوب ذلك ، وأياما كان فالعبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب ، وقيل : الآية من تتمة ماقبلها على معنى أنها وقعت جوابا لسؤال نشأ منه كأن سائلا يقول : هل نفى الحرج فى الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فأجيب بقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعا) أي مجتمعين مع أهل تلك البيوت في الأكل أو أشتاتا أي متفرقين بأن يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت ومآل العطف نفي الحرج فيما اتسعت دائرته ونفي الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنكات لا يجب اطرادها كذا قيل فتدبر ه

﴿ فَإِذَا دَخَلْتُمْ ﴾ شروع في بيان الأدب الذي ينبغي رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه ﴿ بُيُوتًا ﴾ أي من البيوت المذكورة كما يؤذن به الفاء ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ﴾ أي على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجماعة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضكم على بعض نظير قوله تعالى : (فاقتلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالأنفس لتنزيلهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفي الاتصاف في التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر الذي اقتضى إباحة الأكل من تلك البيوت المعدودة وأن ذلك إنما كان لأنها بالنسبة إلى الداخل كبيت نفسه للقرابة ونحوها ، وقيل : المراد السلام على أهلها على أبلغ وجه لأن المسلم إذا ردت تحيته عليه فكأنه سلم على نفسه كما أن القاتل لاستحقاقه القتل بفعله كأنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال في الآية : هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فحمل البيوت فيها على المساجد والسلام على الأنفس على ظاهره ، وقيل : المراد بيوت المخاطبين وأهلهم ، وذكر أن الرجل إذا دخل على أهله سن له أن يقول : السلام عليكم تحية من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحدا فليقل السلام علينا من ربنا وروى هذا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد بيوت الكفار وذكر أن داخلها وكذا داخل البيوت الخالية يقول ما سمعت آنفا عن ابن عباس ، وقيل يقول على الكفار يقول : السلام على من اتبع الهدى ، ولا يخفى المناسب المقام ، والسلام بمعنى السلامة من الآفات ، وقيل : اسم من أسمائه عز وجل وقد مر الكلام في ذلك على أتم وجه فتذكره

﴿ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ ﴾ أي ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لتحية ، ويجوز أن يتعلق بتحية فإنها طلب الحياة وهي من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حياك الله تعالى أي أعطاك سبحانه الحياة ثم عم لكل دعاء ، وانتصابها على المصدرية لسلموا على طريق قعدت جلوسا فكأنه قيل فسلموا تسليما أو فحيوا تحية ﴿ مُبَارَكَةً ﴾ بورك فيها بالأجر كما روي عن مقاتل وقال الضحاك : في السلام عشر حسنات ومع الرحمة عشرون ومع البركات ثلاثون ﴿ طَيِّبَةً ﴾ تطيب بها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر في سلامه . وعن بعض السلف زيادته كما مر آنفا ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : ما أخذت التشهد إلا من كتاب الله تعالى سمعت الله تعالى يقول (فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد في الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله ه

﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ ﴾ تكرير لمزيد التأكيد ، وفي ذلك تفخيم فخيم للأحكام المختتمة به ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٦١) ﴾ ما في تضاعيفها من الشرائع والأحكام وتعملون بموجبها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفي تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تذييل الأولين بما يوجبهما من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الأجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وأنزلنا فيها آيات بينات) وختمها بقوله عز وجل (كذلك يبين الله لكم الآيات) ثم جعل تبارك وتعالى ختام الختم قوله سبحانه ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله﴾ الخ دلالة على أن ملاك ذلك كله والمنتفع بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه كالميت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون إشارته ﷺ ولهذه الدقيقة أورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردي قدس سره في باب سير المريد مع الشيخ ونبه بذلك أن كل ما يرسمه من أمور الدين فهو أمر جامع .

وقال شيخ الإسلام: إن هذا استئناف جيء به في أواخر الأحكام السابقة تقريرا لها وتأكيدا لوجوب مراعاتها وتكميلا لها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبرا للمبتدأ مع تضمنه له قطعا تقريرا لما قبله وتمهيدا لما بعده وإيذانا بأنه حقيق بأن يجعل قرينا للإيمان المذكور منتظما في سلكه فقوله تعالى ﴿وإذا كانوا معه على أمر جامع﴾ الخ معطوف على (آمنوا) داخل معه في حيز الصلة وبذلك يصح الحمل ، والحصر باعتبار الكمال أي إنما الكاملون في الإيمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم وأطاعوا في جميع الأحكام التي من جملتها ما فصل من قبل من الأحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة في الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الاتفاق ﴿إذا كانوا معه﴾ عليه الصلاة والسلام على أمر مهم يجب اجتماعهم في شأنه كالجمعة والأعياد والحروب وغيرها من الأمور الداعية إلى الاجتماع لغرض من الأغراض ، وعن ابن زيد أن الأمر الجامع الجهاد ، وقال الضحاك وابن سلام: هو كل صلاة فيها خطبة كالجمعة والعيدين والاستسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعيدين ، ولا يخفى أن الأولى العموم وإن كانت الآية نازلة في حفر الخندق ولعل ما ذكر من باب التمثيل ، ووصف الأمر بالجمع مع أنه سبب له للمبالغة، والظاهر أن ذلك من المجاز العقلي ، وجوز أن يكون هناك استعارة مكنية .

وقرأ اليماني (على أمر جميع) وهو بمعنى جامع أو مجموع له على الحذف والإيصال ﴿لم يذهبوا﴾ عنه ﷺ ﴿حتى يستأذنوه﴾ عليه الصلاة والسلام في الذهاب فيأذن لهم به فيذهبون فالغاية هي الإذن الحاصل بعد الاستئذان والاقتصار على الاستئذان لأنه الذي يتم من قبلهم وهو المعتبر في كمال الإيمان لا الإذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره في ذلك لما أنه كالمصداق لصحته والمميز للمخلص عن المنافق فإن ديدنه التسلل للفرار، ولتعظيم ما في الذهاب بغير إذنه عليه الصلاة والسلام من الجناية وللتنبيه على ذلك عقب سبحانه بقوله عز وجل ﴿إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله﴾ فقد جعل فيه المستأذنين هم المؤمنون عكس الأول دلالة على أنهما متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم أنه كالمصداق لصحة الإيمانين ، وكذلك من اسم الإشارة لدلالته على أن استئهال الإيمانين لذلك ﴿فإذا استأذنوك﴾ بيان لما هو وظيفته صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا الباب إثر بيان ما هو وظيفة المؤمنين ، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها أي بعد ما تحقق أن الكاملين في الإيمان هم المستأذنون فإذا استأذنوك ﴿لبعض شأنهم﴾ أي لبعض أمرهم المهم وخطبهم الملم

﴿ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ ﴾ تفويض للامر إلى رأيه ﷺ ، واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الاصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء ، وقال أبو علي الجبائي : بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوليه ، وقد نقل عن الامام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون ، والمجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الآمدي : والمختار الجواز دون الوقوع ، وقد أطال الكلام في هذا المقام فليراجع . والذي أميل اليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم ترويا لا تشهيا ويكون التفويض حينئذ كالأمر بالاجتهاد ، والأليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله ﷺ أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصلحة . وذكر بعض الفضلاء أنه لاخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت ترويا بل الخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق ، وأنت تعلم أنه بعد التقييد لا يكون ما نحن فيه من محل النزاع ، ومن الغريب ماقيل : إن المراد ممن شئت منهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ولا يخفى مافيه ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ ﴾ فان الاستئذان وإن كان لعذر قوى لايخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للمبادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا الاذن ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ﴾ مبالغ في مغفرة فرطات العباد ﴿ رَّحِيمٌ ٦٢ ﴾ مبالغ في افاضة شآبيب الرحمة عليهم ، والجملة تعليل للمغفرة الموعودة في ضمن الاستغفار لهم ، وقد بالغ جل شأنه في الاحتفال برسوله صلوات الله تعالى وسلامه عليه فجعل سبحانه الاستئذان للذهاب عنه ذنبا محتاجا للاستغفار فضلا عن الذهاب بدون اذن ورتب الاذن على الاستئذان لبعض شأنهم لا على الاستئذان مطلقا ولا على الاستئذان لأي أمر مهما كان أو غير مهم ومع ذلك علق الاذن بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى (إنما المؤمنون) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة ، وفي أحكام القرآن للجلال السيوطي أن في الآية دليلا على وجوب استئذانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الانصراف عنه عليه الصلاة والسلام في كل أمر يجتمعون عليه ، قال الحسن : وغير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الأئمة مثله في ذلك لما فيه من أدب الدين وأدب النفس ، وقال ابن الفرس : لاخلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعوه إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقيل يلزمه الاستئذان سواء كان أمامه الأمير أم غيره أخذا من الآية وروى ذلك عن مكحول ، والزهري ﴿ لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والالتفات لابراز مزيد الاعتناء بشأنه أي لاتقيسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام اياكم على دعاء بعضكم بعضا في حال من الأحوال وأمر من الامور التي من جملتها المساهلة فيه والرجوع عن مجلسه عليه الصلاة والسلام بغير استئذان فان ذلك من المحرمات ، وإلى نحو هذا ذهب أبو مسلم واختاره المبرد ، والقفال ، وقيل : المعنى لا تحسبوا دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم كدعاء بعضكم

على بعض فتعرضوا لسخطه ودعائه عليكم عليه الصلاة والسلام بمخالفة أمره والرجوع عن مجلسه بغير استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ مما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروي عن الشعبي . وتعقبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه يأباه (بينكم) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عز وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فربما أجابه وربما رده فإن دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل فتعرضوا لدعائه لكم بامتثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تتعرضوا لدعائه عليكم بضد ذلك .

ولا يخفى وجه تقرير الجملة لما قبلها على هذين القولين ، لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بأنه قد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سأل الله تعالى في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعه ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعقب بأنه كيف يرد وقد قال الله تعالى : (ادعوني أستجب لكم) وفي الحديث « إن الله تعالى لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الإمام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير مما طلب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالى عليه وسلم عوضاً من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمتي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزلازل والفتن » كما في أبي داود فإذا كانت الفتنة سبباً لصرف عذاب الآخرة عن الأمة فلا يقال : ما أجاب دعاءه ﷺ لأن عدم استجابته أن لا يعطى ما سأل أولا يعوض عنه ما هو خير منه ، والمراد بالمنع في الحديث منع ذلك بخصوصه لا عدم استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله .

وقيل : المعنى لا تجعلوا نداءه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضكم بعضاً باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بلقبه المعظم مثل يا نبي الله ويا رسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت .

أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون : يا محمد يا أبا القاسم فنهاهم الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه (لا تجعلوا) الآية إعظاماً لنبيه ﷺ فقالوا : يا نبي الله يا رسول الله ، وروي نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبير . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن للسيوطي أن في هذا النهي تحريم ندائه ﷺ باسمه .

والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسي أن من جملة المنهي عنه النداء بيا ابن عبد الله فإنه مما ينادي به العرب بعضهم بعضاً . وتعقب هذا القول بأن الآية عليه لا تلائم السباق واللحاق .

وقال بعضهم : وجه الارتباط بما قبلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان ينبغي أن يكون بقولهم : يا رسول الله إنا نستأذنك ونحوه ، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إياه ﷺ ينبغي أن يكون بنحو يا رسول الله لا بنحو يا محمد . ويكفي هذا القدر من الارتباط بما قبل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما ينافي التعظيم اللائق بشأنه العظيم ﷺ ، نعم الأظهر في معنى الآية ما ذكرناه أولا كما لا يخفى . وقرأ الحسن . ويعقوب في رواية (نبيكم) بنون مفتوحة وباء مكسورة وياء آخر الحروف مشددة بدل (بينكم) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من (الرسول) ولم يجعل نعتاً له لأنه مضاف إلى الضمير والمضاف إليه في رتبة العلم

وهو أعرف من المعرف بأل ويشترط في النعت أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز النعت لأن (الرسول) قد صار علما بالغلبة كالبيت للكعبة فقد تساويا في التعريف.

﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ﴾ وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنوه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للتكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بافادة قد التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام كما في قول زهير:

أخي ثقة لا يهلك الخمر ماله ... ولكنه قد يهلك المال نائله

فان سياق الكلام المدح يفهم منه ذلك أي قد يعلم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية ﴿لِوَاذًا﴾ أي ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعاف أو إحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير اليه بأصبعه التي تلي الابهام فيأذن له النبي ﷺ يشير اليه بيده وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس في المسجد فكان إذا استأذن رجل من المسلمين قام المنافق إلى جنبه يستتر به حتى يخرج فأنزل الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل يلوذ به إرادة أنه من أتباعه.

ونصب (لواذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل ملاوذين وهو مصدر لاوذ لعدم قلب واوه ياء تبعا لفعله ولو كان مصدر لاذ لقيل لياذا كقياما.

وقرأ يزيد بن قطيب (لواذا) بفتح اللام فاحتمل أن يكون مصدر لاذ ولم تقلب واوه ياء لأنه لا كسرة قبلها فهو كطواف مصدر طاف، واحتمل أن يكون مصدر لاوذ وفتحة اللام لأجل فتحة الواو، والفاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم فانه مما يوجب الحذر البتة، والمخالفة كما قال الراغب: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله والأكثر استعمالها بدون عن فيقال خالف زيد عمرا وإذا استعملت بعن فذاك على تضمين معنى الاعراض.

وقيل الخروج أي يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدي يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التباعد والحيد كأنه قيل الذين يحيدون عن أمره بالمخالفة وهو أبلغ من أن يقال: يخالفون أمره.

وقيل على تضمين معنى الصد، وقيل إذا عدي بعن يراد به الصد دون تضمين ويتعدى إلى مفعول بنفسه يقال: خالف زيدا عن الأمر أي صده عنه والمفعول عليه هذا محذوف أي يخالفون المؤمنين أي يصدونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تقبيح حال المخالف وتعظيم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى بالى فيقال خالف اليه إذا أقبل نحوه.

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمعنى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ريح وأطعمته عن جوع، وقال أبو عبيدة والأخفش هي زائدة أي يخالفون (أمره) وضمير أمره لله عز وجل فان الأمر له سبحانه في الحقيقة أو للرسول ﷺ فانه المقصود بالذكر، والأمر له قيل الطلب أو الشأن أو ما يعمهما، ولا يخفى أن في تجويز كل على كل من الاحتمالين في الضمير نظرا فلا تغفل. وقرئ (يخلفون) بالتشديد أي يخلفون أنفسهم عن أمره

﴿أن تصيبهم فتنة﴾ أي بلاء ومحنة في الدنيا كما روي عن مجاهد. وعن ابن عباس تفسير الفتنة بالقتل. وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه تفسيرها بتسليط سلطان جائر، وعن السدي. ومقاتل تفسيرها بالكفر والأول أولى *

﴿أو يصيبهم عذاب أليم ٦٣﴾ أي في الآخرة. وقيل في الدنيا، والمراد بالعذاب الأليم القتل وبالفتنة ما دونه وليس بشيء. وكلمة أو لمنع الخلو دون الجمع، وإعادة الفعل صريحا للاعتناء بالتهديد والتحذير. وشاع الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب فإنه تعالى أوجب فيها على مخالف الأمر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الأمر وهو دليل كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب، وأيضا بناء حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضي أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذلك إنما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما في قولك فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه ولا افضاء في ترك غير الواجب *

وهذا الأمر أعني (فليحذر) بخصوصه مستعمل في الايجاب إذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب أو إباحته، وأيضا اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها في معرض الوعيد بتوقع اصابة العذاب على أنه لو حمل الأمر المذكور على أنه للندب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عما لم يعلم أو لم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضي إلى وقوعه في الجملة سفه غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل، وأيا ما كان يندفع ما يقال: لا نسلم أن قوله تعالى (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ يكفي في المطلوب على ما قررنا استعماله في الندب أيضا، والقول بأن معنى مخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره بعيد جدا، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به فلا يترك إلى ذلك إلا بدليل. واعترض بأنه بعد هذا القيل والقال لا يدل على أن جميع الأوامر حقيقة في الوجوب لإطلاق الأمر *

وأجيب بأن (أمره) مصدر مضاف، وهو يفيد العموم حيث فقدت قرينة العهد على أن الاطلاق كاف في المطلوب، وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب التهديد على مخالفة مطلق الأمر. وقال بعض الأجلة: لا قائل بالفصل في صيغ الأمر بأن بعضها للوجوب وبعضها لغيره. وزعم بعضهم أن الاستدلال لا يتم إذا أريد بالأمر الطلب، ولو فسر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدلالتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجبا علينا ولا قائل به. والزمخشري فسره بالدين والطاعة *

وقال صاحب الكشف: إن الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب مشهور سواء فسر بما ذكر لأن الطاعة امتثال الأمر القولي أو فسر على الحقيقة، وأما إذا جعل إشارة إلى ما سبق من الأمر الجامع ومعنى (يخالفون عن أمره) ينصرفون عنه فلا وليس بالوجه وإن آثره جمع لفوات المبالغة والتناول الأولي والعدول عن الحقيقة في لفظ الأمر ثم المخالفة من غير ضرورة انتهى، وهذا الذي آثره جمع ذكره الطيبي عن البغوي ثم قال: هذا هو التفسير الذي عليه التعويل ويساعد عليه النظم والتأويل لأن الأمر حينئذ بمعنى الشأن وواحد الأمور، وبيانه إنما قبله حديث في الأمر الجامع وهو الأمر الذي يجمع عليه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بغير الأذن وأمر بالاستغفار في حق من فارق بالاذن لأن

قوله تعالى : (وأذن لمن شئت منهم) يؤذن أن القوم ثلاث فرق المأذون في الذهاب بعد الاستئذان والمتخلف عنه ثم المتخلف إما أن يدوم في مجلسه عليه الصلاة والسلام ولم يذهب وهم المؤمنون المخلصون أو يتسلل لواذا وهم المنافقون وقوله تعالى : (فليحذر) الخ مترتب على القسم الثالث على سبيل الوعيد والفعل المضارع يفيد معنى الدأب والعادة وقد أقيم المظهر موضع المضمر علة لاستحقاقهم فتنة الدارين انتهى ، وقد كشف عن بعض ما فيه صاحب الكشف نعم قيل عليه : إن فوات المبالغة والتناول لا يقاوم العهد ولا عدول عن الحقيقة لأن الأمر حقيقة في الحادثة وكذا المخالفة فيما ذكر ولو سلم فهو مشترك الالزام فان الأمر ليس حقيقة في الأمر العام وقوله : بلا ضرورة ممنوع فان إضافة العهد صارفة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فان الابلغية لا شبهة فيها فان تهديد من لم يمتثل أمره عليه الصلاة والسلام أشد من تركه بلا اذن وكون الأمر حقيقة في الطلب هو الاصح في الأصول والمخالفة المقارنة للامر لا شبهة في أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الالزام ليس بتام لأن أمره اذا عم يشمل الامر الجامع بمعنى الطلب أيضا وعهد الاضافة ليس بمتعين حتى يعد صارفا كذا قيل وفيه بحث فتأمل ، وقد يقال بناء على كون الامر المذكور اشارة الى الامر الجامع : إنه جيء بأو في قوله (أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لما أن الامر الجامع إما أن يكون أمرا دنيويا كالتشاور في الأمور الحربية فالانصراف عنه مظنة إصابة المحنة الدنيوية للمنصرفين وإما أن يكون أمرا دينيا كاقامة الجمعة التي فيها تعظيم شعائر الاسلام فالانصراف عنه مظنة إصابة العذاب الاخروي *

وبالجملة لا استدلال بالآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدل بها وقد سمعت شيئا من الكلام في ذلك وتمامه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الاصول ﴿ أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ من الموجودات بأسرها خلقا وملكا وتصرفا إيجادا أو إعداما بدءا وإعادة لا لأحد غيره شركة أو استقلالا ﴿ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ ﴾ أيها المكلفون من الأحوال والاوضاع التي من جملتها الموافقة والمخالفة والاخلاص والنفاق ودخول المنافقين مع أن الخطاب فيما قبل للمؤمنين بطريق التغليب ، وقوله تعالى ﴿ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ ﴾ خاص بالمنافقين وهو مفعول به عطف على (ما أنتم) أي يعلم يوم يرجع المنافقون المخالفون للامر اليه عز وجل للجزاء والعقاب *

وتعليق علمه بيوم رجعهم لا برجعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستلزم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآكده ، وفيه إشعار بان علمه جل وعلا بنفس رجعهم من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان قطعا . ويجوز أن يكون الخطاب السابق خاصا بهم أيضا فيتحقق التفاتان التفات من الغيبة إلى الخطاب في (أنتم) والتفات من الخطاب إلى الغيبة في (يرجعون) والعطف على حاله . ويجوز أن يكون على مقدر أي ما أنتم عليه الآن ويوم الخ فان الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والثبوت . وقيل : يجوز أن يكون (يوم) ظرفا لمحذوف يعطف على ما قبله أي وسيحاسبهم يوم أو نحو ذلك ولا أرى اختصاصه بالوجه الثاني في الخطاب *

وفي البحر بعد ذكر الوجهين فيه والظاهر عطف (يوم) على (ما أنتم عليه) وقال ابن عطية : يجوز أن يكون التقدير والعلم يظهر لكم أو نحو هذا يوم فيكون (يوم) نصبا على الظرفية بمحذوف وقد للتحقيق وفيها الاحتمالان المتقدمان آنفا ، وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من

الاحتمالات في (أنتم ويرجعون) وقرأ ابن يعمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يرجعون) مبنيا للفعول ﴿ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا ﴾ أي بعملهم أو بالذي عملوه من الأعمال السيئة التي من جملتها مخالفة الأمر فيرتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فينبئهم بما عملوا خيراً أو شراً فيرتب سبحانه على ذلك مايليق به إن خيرا فخير وإن شرا فشر ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٦٤ ﴾ لا يخفى عليه شيء من الاشياء . والجملة تذييل مقرر لما قبله، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلة الحكم وتقديم الظرف لرعاية رؤس الآى . وقيل وفيه بحث: إنه للحصر على معنى والله عليم بكل شيء لا ببعض الاشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن حذا حذوهم حفظنا الله تعالى والمسلمين مما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نهتدي به إذا ادلهم ليل الجهالات هذا *

﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾ ما قيل في قوله تعالى (ألم تر أن الله يزجي سحابا) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الاربعة وتركيب الانسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينيه وأذنيه مثلا وينزل من سماء العقل الفياض برد حقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عمن يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الالهية (يكاد سنا برقه) نور تجليه (يذهب الابصار) بأن يعطلها عن الإبصار ويفني أصحابها عنها لما أن الادراك بنوره فوق الادراك بنور الابصار (يقلب الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحو ونهار الصحو أو ليل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجمال أو نحو ذلك . وقيل : يزجي سحاب المعاصي إلى أن يتراكم فترى مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سحاب (وعصى آدم) مطر (ثم اجتباه) ربه وينزل من سماء القلوب من جبال القسوة فيها من برد القهر يقلب الله ليل المعصية لمن يشاء إلى نهار الطاعة وبالعكس (والله خلق كل دابة من ماء) تقدم الكلام في الماء (فمنهم من يمشي على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يمشي على رجلين) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة لكن فيما يتعلق به خاصة منهما وهم صنف من الكاملين سكنوا زوايا الخمول ولم يخالطوا الناس ولم يشتغلوا بالارشاد (ومنهم من يمشي على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره منهما وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخالطوهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمريدين بذلك أيضا (يخلق الله مايشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يمشي على أكثر كالكاملين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملكوت وما حده لكل أمة من الامم ونوع من أنواع المخلوقات فعاملوا بعد أن عملوا في أنفسهم ما يليق بهم كل أمة وكل نوع بما حد له (كل قد علم صلاته وتسبيحه) *

وفي قوله تعالى (ويقولون آمنا بالله وبالرسول) الآيات اشارة إلى أحوال المنكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلبا وقالبا وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) اشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المكاشفات ونحوها، قال أبو عثمان : من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول (وإن تطيعوه تهتدوا) وفي قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) اشارة إلى أنه لا ينبغي للمريد الاستبداد بشيء قال عبدالله الرازي : قال قوم من أصحاب أبي عثمان لأبي عثمان أوصنا فقال : عليكم بالاجتماع على الدين وإياكم

ومخالفة الاكابر والدخول فى شيء من الطاعات الاباذنهم ومشورتهم وواسوا المحتاجين بما أمكنكم فاذا فعلتم أرجو ان لايضيع الله تعالى لكم سعيا (لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ مافيه ،وذكر الشيخ قى جماعته كالنبي فى أمته فينبغى أن يحترم فى مخاطبته ويميز على غيره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قال أبو سعيد الخراز: الفتنة اسباغ النعم مع الاستدراج، وقال الجنيد قدس سره :قسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر ، وقال بعضهم :طبع على القلوب والعذاب الاليم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولايرجى الا خيره ه

﴿ سورة الفرقان ٢٥ ﴾

أطلق الجمهور القول بمكيتها، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ،وقتادة هى مكية الا ثلاث آيات نزلت بالمدينة وهى (والذين لا يدعون مع الله الها آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفورا رحيما) ، وقال الضحاك :هى مدنية الا أولها إلى قوله تعالى (ولا نشورا) فهو مكى ،وعدد آياتها سبع وسبعون آية بلا خلاف كما ذكره الطبرسى والدانى فى كتاب العدد ، ولما ذكر جل وعلا فى آخر السورة السابقة وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ ومدح المتابعين وحذر المخالفين افتتح سبحانه هذه السورة بما يدل على تعاليه جل شأنه عما سواه فى ذاته وصفاته وأفعاله أو على كثرة خيره تعالى ودوامه وأنه أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا اطماعا فى خيره وتحذيرا من عقابه جل شأنه وفى هذه السورة أيضا من تأكيد مافى السابقة من مدح الرسول ﷺ مافيها فقال تبارك وتعالى:

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ١ ﴾ أى تعالى جل شأنه فى ذاته وصفاته وأفعاله على أتم وجه وأبلغه كما يشعر به اسناد صيغة التفاعل اليه تعالى وهذا الفعل لا يسند فى الاغلب إلى غيره تعالى ومثله ـ تعالى ـ ولا يتصرف فلا يجىء منه مضارع ولا أمر ولا ولا فى الاغلب أيضا والاقفد قرأ أبى كما سيأتى إن شاء الله تعالى تباركت الارض ومن حولها ،وجاء كما فى الكشف تباركت النخلة أى تعالت ، وحكى الاصمعى أن اعرابيا صعد رابية فقال لاصحابه: تباركت عليكم ، وقال الشاعر :

ه إلى الجذع جذع النخلة المتبارك ه وقال الخليل: معنى تبارك تمجد ، وقال الضحاك :تعظم وهو قريب من قريب ، وعن الحسن ،والنخعى أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتكاثر وهى احدى روايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ثانيتهما أن المعنى لم يزل، ولا يزال وتحقيق ذلك أن تبارك من البركة وهى فى الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقى بركه على الارض واعتبر فيه معنى اللزوم فقيل براكاء الحرب وبروكاؤها للمكان الذى يلزمه الابطال وسمى محبس الماء بركة كسدرة ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهى فى الشيء ثبوت الماء فى البركة ، وقيل : لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهى يصدر من حيث لايحس وعلى وجه لايحصى ولايحصر قيل لكل مايشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة:فمن اعتبر معنى اللزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال : المعنى لم يزل ولا يزال أو نحو ذلك ، ومن اعتبر معنى التزايد انقسم إلى طائفتين فطائفة جعلوه باعتبار كمال الذات فى نفسها ونقصان ماسواها ففسروا ذلك

بالتعالی ونحوه وطائفة بعلوه باعتبار كمال الفعل فقسروه بتزايد الخير وتكاثره ولااعتبار للتغير المبنى على اعتبار معنى اللزوم لقلة فائدة الكلام عليه وعدم مناسبة ذلك المعنى لما بعد، ومن هنا ردد الجمهور المعنى بين ماذكرناه أولا وماروى عن الحسن ومن معه، وترتيب وصفه تعالى بقوله سبحانه (تبارك) بالمعنى الاول على انزاله جل شأنه الفرقان لما أنه ناطق بعلو شأنه سبحانه وسمو صفاته وابتناء أفعاله على أساس الحكم والمصالح وخلوها عن شائبة الخلل بالكلية وترتيب ذلك بالمعنى الثانى عليه لما فيه من الخير الكثير لانه هداية ورحمة للعالمين، وفيه ما ينتظم به أمر المعاش والمعاد وكلا المعنيين مناسب للمقام ورجح الاول بأنه أنسب بمكان قوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيرا) فقد قال الطيبى فى اختصاص النذير دون البشير سلوك طريقة براعة الاستهلال والايذان بأن هذه السورة مشتملة على ذكر المعاندين المتخذين لله تعالى ولدا وشريكا الطاعنين (فى كتبه ورسله واليوم الآخر)، وهذا المعنى يؤيد تأويل تبارك بتزايد عن كل شىء وتعالى عنه فى صفاته وأفعاله جل وعلا لافادته صفة الجلال والهيبة وايذانه من أول الأمر بتعاليه سبحانه عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو من الحسن بمكان، و(الفرقان) مصدر فرق الشىء من الشىء وعنه إذا فصله، ويقال أيضا كما ذكره الراغب فرقت بين الشيئين إذا فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر أو بفصل تدركه البصيرة، والتفريق بمعناه إلا أنه يدل على التكثير دونه، وقيل ان الفرق فى المعانى والتفريق فى الاجسام والمراد به القرآن واطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان أو بين المحق والمبطل لما فيه من الاعجاز أو لكونه مفصولا بعضه عن بعض فى نفسه أو فى الانزال حيث لم ينزل دفعة كسائر الكتب، وسيأتى إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية فى ذلك فهو مصدر بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، ويجوز أن يكون ذلك من باب هى اقبال وادبار فلا تغفل ه

والمراد بعبده نبينا محمد ﷺ وإيراده عليه الصلاة والسلام بذلك العنوان لتشريفه والايذان بكونه صلوات الله تعالى وسلامه عليه فى أقصى مراتب العبودية والتنبيه على أن الرسول لا يكون إلا عبدا للمرسل ردا على النصارى، وقيل: المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لانها كلها فرقت بين الحق والباطل وبعبده الجنس الشامل لجميع من نزلت عليهم، وأيد بقراءة ابن الزبير (على عباده)، ولا يخفى ما فى ذلك من البعد، والمراد بالعباد فى قراءة ابن الزبير الرسول عليه الصلاة والسلام وأمته، والانزال كما يضاف إلى الرسول ﷺ يضاف إلى أمته كما فى قوله تعالى (لقد أنزلنا اليكم) لانه واصل اليهم ونزوله لأجلهم فكأنه منزل عليهم وإن كان إنزاله حقيقة عليه عليه الصلاة والسلام، وقيل: المراد بالجمع هو ﷺ وعبر عنه به تعظيما، وضمير يكون عائد على عبده، وقيل على (الفرقان) وإسناد الانذار اليه مجاز، وقيل على الموصول الذى هو عبارة عنه تعالى، ورجح بانه العمدة المسند اليه الفعل والانذار من صفاته عزوجل كما فى قوله تعالى (إنا كنا منذرين) وقيل على التنزيل المفهوم من (نزل)، والمتبادر إلى الفهم هو الأول وهو الذى يقتضيه ما بعد، والنذير صفة مشبهة بمعنى منذر ه

وجوز أن يكون مصدرا بمعنى انذار كالنكير بمعنى انكار وحكم الاخبار بالمصدر شهير، والانذار إخبار فيه تخويف ويقابله التبشير ولم يتعرض له لما مر آنفا، والمراد بالعالمين عند جمع من العالمين الإنس والجن ممن عاصره ﷺ إلى يوم القيامة. ويؤيده قراءة ابن الزبير للعالمين للجن والإنس وإرساله ﷺ اليهم معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكره، وكذا الملائكة عليهم السلام كما رجحه جمع محققون كالسبكى ومن تبعه ورد على من

خالف ذلك ، وادعى بعضهم دلالة الآية عليه لان العالم ماسوى الله تعالى وصفاته العلى فيشمل الملائكة عليهم السلام وصيغة جمع العقلاء للتغليب أو جمع بعد تخصيصه بالعقلاء *

ومن قال كالبارزى: إنه عليه الصلاة والسلام أرسل حتى إلى الجمادات بعد جعلها مدركة لظاهر خبر مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة لم يخصص ، واكتفى بالتغليب وفائدة الارسال للمعصوم وغير المكلف طلب اذعانهما لشرفه عليه الصلاة والسلام ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا على سائر المرسلين عليهم السلام *

وتقديم الجار والمجرور على متعلقه للتشويق ومراعاة الفواصل وللحصر أيضا على القول الاول فى العالمين، وإبراز تنزيل الفرقان فى معرض الصـــلة التى حقها أن تكون معلومة الثبوت للموصول عند السامع مع انكار الكفرة له لاجرائه مجرى المعلوم المسلم تنبيها على قوة دلائله وكونه بحيث لا يكاد يجهله أحد كقوله تعالى (لاريب فيه) وكذا يقال فى نظائره من الصلات التى ينكرها الكفرة : وقال بعضهم : لاحاجة لما ذكر إذ يكفى فى الصلة أن تكون معلومة للسامع المخاطب بها ولا يلزم أن تكون معلومة لكل سامع، والمخاطب بها هناهو رسول الله ﷺ وهو عليه الصلاة والسلام عالم بثبوتها للموصول ، وفى شرح التسهيل أنه لا يلزم فيها أن تكون معلومة وإن تعريف الموصول كتعريف أل يكون للعهد والجنس وأنه قد تكون صلته مبهمة للتعظيم كما فى قوله :

فان أستطع أغلب وأن يغلب الهوى فمثـــل الذى لاقيت يغلب صاحبه

وماذكر أولا من تنزيلها منزلة المعلوم أبلغ لكونه كناية عما ذكر مناسبة للرد على من أنكر النبوة وتوحيد الله تعالى (الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ) أى له سبحانه خاصة دون غيره لا استقلالا ولا اشتراكا السلطان القاهر والاستيلاء الباهر عليهما المستلزم للقدرة التامة والتصرف الكلى فيهما وفيما فيهما إيجادا واعداما واحياء واماتة وأمرا ونهيا حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح، ومحل الموصول الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف ، والجملة مستأنفة مقررة لما قبلها أو على أنه نعت للموصول الاول أو بيان له أو بدل منه، ومابينهما ليس بأجنبي لأنه من تمام الصلة ومتعلقها فلا يضر الفصل به بين التابع والمتبوع كما فى البحر أو محله الرفع أو النصب على المدح بتقدير هو أو أمدح *

واختار الطيبى أن محله الرفع على الابدال وعلله بقوله لأن من حق الصلة أن تكون معلومة عند المخاطب وتلك الصلة لم تكن معلومة عند المعاندين فابدل (الذى له) الخ بيانا وتفسيرا وهو بعيد من مثله وسبحان من لا يعاب عليه شيء (وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا) أى لم ينزل أحدا منزلة الولد ، وقيل أى لم يكن له ولد كما يزعم الذين يقولون فى حق المسيح وعزير والملائكة عليهم السلام ما يقولون فسبحان الله عما يصفون ، والجملة معطوفة على ما قبلها من الجملة الظرفية وكذا قوله تعالى (وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ) أى ملك السموات والارض، وأفرد بالذكر مع أن ما ذكر من اختصاص ملكهما به تعالى مستلزم له قطعا للتصريح ببطلان زعم الثنوية القائلين بتعدد الآلهة والرد فى نحورهم وتوسيط نفى اتخاذ الولد بينهما للتنبيه على استقلاله وأصالته

والاحتراز عن توهم كونه تتمة للاول ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ أي أحدثه إحداثا جاريا على سنن التقدير والتسوية حسبما اقتضته إرادته المبنية على الحكم البالغة كخلقة الانسان من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة ﴿ فَقَدَّرَهُ ﴾ أي هيأه لما أراد به من الخصائص والأفعال اللائقة به ﴿ تَقْدِيرًا ﴾ بديعا لايقادر قدره ولا يبلغ كنهه كتهيئة الانسان للفهم والادراك والنظر والتدبر في أمور المعاد والمعاش واستنباط الصنائع المتنوعة ومزاولة الأعمال المختلفة إلى غير ذلك فلا تكرار في الآية لما ظهر من أن التقدير الدال عليه الخلق بمعنى التسوية والمعبر عنه بلفظه بمعنى التهيئة وهما غيران والخلق على هذا على حقيقته ، ويجوز أن يكون الخلق مجازا بل منقولا عرفيا في معنى الأحداث والايجاد غير ملاحظ فيه التقدير وان لم يخل عنه ولهذا صح التجوز ويكون التصريح بالتقدير دلالة على أن كل واحد مقصود بالذات فكأنه قيل وأوجد كل شيء فقدره في إيجاده لم يوجده متفاوتا بل أوجده متناصفا متناسبا ، وقيل التقدير الثاني هو التقدير للبقاء إلى الأجل المسمى فكأنه قيل وأوجد كل شيء على سنن التقدير فأدامه إلى الأجل المسمى والقول الأول مختار الزجاج وهو كما في الكشف أظهر والفاء عليه للتعقيب مع الترتيب .

وزعم بعضهم أن في الكلام قلبا وهو على مافيه لا يدفع لزوم التكرار بدون أحد الاوجه المذكورة كما لايخفى ، وجملة (خلق) الخ عطف على ماتقدم وفيها رد على الثنوية القائلين بان خالق الشر غير خالق الخير ولا يضر كونه معلوما مما تقدم لانها تفيد فائدة جديدة لما فيها من الزيادة ، وقيل : هي رد على من يعتقد اعتقاد المعتزلة في أفعال الحيوانات الاختيارية . وفي ارشاد العقل السليم انها جارية مجرى الدليل لما قبلها من الجمل المنتظمة في سلك الصلة فان خلقه تعالى لجميع الاشياء على النمط البديع كما يقتضي استقلاله تعالى باتصافه بصفات الالوهية يقتضي انتظام كل ماسواه كائنا ماكان تحت ملكوته القاهر بحيث لا يشذ من ذلك شيء ومن كان كذلك كيف يتوهم كونه ولدا له سبحانه أو شريكا في ملكه عز وجل ، وذكر الطيبي أن قوله تعالى : (له ملك السموات والأرض) توطئة وتمهيد لقوله سبحانه : (لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك) وأردف بقوله تعالى :(وخلق كل شيء) لما أن كونه سبحانه بديع السموات والأرض وفاطرهما ومالكهما ينافي لاتخاذ الولد والشريك قال تعالى:(بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد) الآية ، وقد يقال : إن هذه الجملة تصريح بما علم قبل ليكون التشنيع على المشركين بقوله سبحانه : ﴿ وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ أظهر ، وضمير (اتخذوا) المشركين المفهوم من قوله تعالى : (ولم يكن له شريك في الملك) أو من المقام ، وقوله سبحانه : (نذيرا) ، وقال الكرماني : للكفار وهم مندرجون في قوله تعالى:(للعالمين) والمراد حكاية أباطيلهم في أمر التوحيد والنبوة وإظهار بطلانها بعد أن بين سبحانه حقيقة الحق في مطلع السورة الكريمة أي اتخذوا لانفسهم متجاوزين الله تعالى الذي ذكر بعض شؤنه العظيمة آلهة لا يقدرون على خلق شيء من الاشياء وهم مخلوقون لله تعالى أو هم يختلقهم عبدتهم بالنحت والتصوير ، ورجح المعنى الاول بأن الكلام عليه أشمل ولا يختص بالاصنام بخلافه على الثاني ويكون التعبير بالمضارع عليه في (يخلقون) المبني للمفعول لمشاكلة (يخلقون) المبني للفاعل مع استحضار الحال الماضية ، ورجح المعنى الثاني بانه أنسب بالمقام لأن الذين أنذرهم نبينا ﷺ

شفاعا عبدة الأصنام وأن الاحكام الآتية أوفق بها، نعم فيه تفسير الخلق بالافتعال كما في قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) لأنه الذي يصح نسبته لغيره عز وجل وكذا الخلق بمعنى التقدير كما في قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـــض القوم يخلق ثم لا يفري

والمتبادر منه إيجاد الشيء مقدرا بمقدار كما هو المراد من سابقه، وتفسيره بذلك أيضا كما فعل الزمخشري بعيد كذا قيل: وتعقب بأنه يجوز أن يراد منه هذا المتبادر والأصنام بذواتها وصورها وأشكالها مخلوقة لله تعالى عند أهل الحق لأن أفعال العباد وما يترتب عليها وينشأ منها من الآثار مخلوقة له عز وجل عندهم كما حقق بل لو قيل بتعين هذه الارادة على ذلك الوجه لم يبعد، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ لبيان حالهم بعد خلقهم ووجودهم، والمراد لا يقدرون على التصرف في ضر ما ليدفعوه عن أنفسهم ولا في نفع ما حتى يجلبوه اليهم، ولما كان دفع الضر أهم أفيد أولا عجزهم عنه، وقيل: (لأنفسهم) ليدل على غاية عجزهم لأن من لا يقدر على ذلك في حق نفسه فلأن لا يقدر عليه في حق غيره من باب أولى. ومن خص الأحكام في الأصنام قال: إن هذا لبيان ما لم يدل عليه ما قبله من مراتب عجزهم وضعفهم فإن بعض المخلوقين العاجزين عن الخلق ربما يملك دفع الضر وجلب النفع في الجملة كالحيوان، وقد يقال: التصرف في الضر والنفع بالدفع والجلب على الاطلاق ليس على الحقيقة إلا لله عز وجل كما ينبىء عنه قوله سبحانه لنبيه ﷺ. (قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ أي لا يقدرون على التصرف في شيء منها بإماتة الاحياء وإحياء الموتى في الدنيا وبعثهم في الأخرى للتصريح بعجزهم عن كل واحد مما ذكر على التفصيل والتنبيه على أن الاله يجب أن يكون قادرا على جميع ذلك، وتقديم الموت لمناسبة الضر المقدم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ﴾ القائلون - كما أخرجه جمع عن قتادة - هم مشركو العرب لا جميع الكفار بقرينة ادعاء إعانة بعض أهل الكتاب له صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سمي منهم في بعض الروايات النضر بن الحرث. وعبد الله بن أمية. ونوفل بن خويلد، ويجوز أن يراد غلاتهم كهؤلاء ومن ضاهاهم، وروي عن ابن عباس ما يؤيده، وروي عن الكلبي. ومقاتل أن القائل هو النضر والجمع لمتابعة الباقين له في ذلك، ومن خص ضمير (اتخذوا) بمشركي العرب وجعل الموصول هنا عبارة عنهم كلهم جعل وضع الموصول موضع ضميرهم لذمهم بما في حيز الصلة والايذان بأن ما تفوهوا به كفر عظيم، وفي كلمة (هذا) حط لرتبة المشار اليه أي قالوا ما هذا إلا كذب مصروف عن وجهه ﴿افْتَرَاهُ﴾ يريدون أنه اخترعه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينزل عليه عليه الصلاة والسلام ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ﴾ أي على افترائه واختراعه أو على الافك ﴿قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ يعنون اليهود بأن يلقوا اليه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبار الأمم الدارجة وهو عليه الصلاة والسلام يعبر عنها بعبارته، وقيل: هم عداس، وقيل: عائش مولى حويطب بن عبد العزى. ويسار مولى العلاء بن الحضرمي. وجبر مولى عامر وكانوا كتابيين يقرؤن التوراة أسلموا وكان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم يتعهدهم فقيل ما قيل، وقال المبرد: عنوا بقوم آخرين المؤمنين لأن آخر لا يكون إلا من جنس الأول، وفيه أن الاشتراك في الوصف غير لازم ألا ترى قوله تعالى: (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى

كافرة) ﴿ فَقَدْ جَاءُوا ﴾ أي الذين كفروا كما هو الظاهر ﴿ ظُلْماً ﴾ منصوب بجاءوا فإن جاء وأتى يستعملان في معنى فعل فيتعديان تعديته كما قال الكسائي ، واختار هذا الوجه الطبرسي وأنشد قول طرفة :

على غير ذنب جئته غير أنني ... نشدت فلم أغفل حمولة معبد

وقال الزجاج : منصوب بنزع الخافض فهو من باب الحذف والايصال ، وجوز أبو البقاء كونه حالا أي ظالمين ، والأول أولى ، والتنوين فيه للتفخيم أي جاؤا بما قالوا ظلما هائلا عظيما لا يقادر قدره حيث جعلوا الحق البحت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إفكا مفترى من قبل البشر وهو من جهة نظامه الرائق وطرازه الفائق بحيث لو اجتمعت الانس والجن على مباراته لعجزوا عن الاتيان بمثل آية من آياته ومن جهة اشتماله على الحكم الخفية والأحكام المستتبعة للسعادات الدينية والدنيوية والأمور الغيبية بحيث لا تناله عقول البشر ولا تحيط بفهمه القوى والقدر ، وكذا التنوين في ﴿ وَزُوراً ٤ ﴾ أي وكذبا عظيما لا يبلغ غايته حيث قالوا ما لا احتمال فيه للصدق أصلا ، وسمي الكذب زورا لازوراره أي ميله عن جهة الحق والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها لكن لا على أنهما أمران متغايران حقيقة يقع أحدهما عقيب الآخر أو يحصل بسببه بل على أن الثاني عين الأول حقيقة وإنما الترتيب بحسب التغاير الاعتباري ، وقد لتحقيق ذلك المعنى فان ما جاءه من الظلم والزور هو عين ما حكي عنهم لكنه لما كان مغايرا له في المفهوم وأظهر منه بطلانا رتب عليه بالفاء ترتيب اللازم على الملزوم تهويلا لأمره كما قاله شيخ الاسلام ، وقيل : ضمير (جاؤا) عائد على قوم آخرين ، والجملة من مقول الكفار وأرادوا أن أولئك المعينين جاءوا ظلما بإعانتهم وزورا بما أعانوا به وهو كما ترى .

﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ بعد ما جعلوا الحق الذي لا محيد عنه إفكا مختلقا باعانة البشر بينوا على زعمهم الفاسد كيفية الاعانة ، وتقدم الكلام في أساطير وهي خبر مبتدأ محذوف أي هذه أو هو أو هي أساطير ، وقوله تعالى ﴿ اكْتَتَبَهَا ﴾ خبر ثان ، وقيل : حال بتقدير قد ، وتعقب بأن عامل الحال إذا كان معنويا لا يجوز حذفه كما في المغني ، وفيه أنه غير مسلم كما في شرحه ، وجوز أن يكون (أساطير) مبتدأ وجملة (اكتتبها) الخبر ومرادهم كتبها لنفسه والاسناد مجازي كما في بنى الأمير المدينة ، والمراد أمر بكتابتها أو يقال حقيقة اكتتب أمر بالكتابة فقد شاع افتعل بهذا المعنى كاحتجم وافتصد إذا أمر بالحجامة والفصد ، وقيل قالوا ذلك لظنهم أنه يكتب حقيقة أو لمحض الافتراء عليه عليه الصلاة والسلام بناء على علمهم أنه لم يكن يكتب ﷺ ، وقيل : مرادهم جمعها من كتب الشيء جمعه والجمهور على الأول .

وقرأ طلحة (اكتتبها) مبنيا للمفعول والأصل اكتتبها له كاتب فحذف اللام وأفضى الفعل إلى الضمير فصار اكتتبها إياه كاتب ثم حذف الفاعل لعدم تعلق الغرض العلمي بخصوصه فبني الفعل للمفعول وأسند للضمير فانقلب مرفوعا مستترا بعد أن كان منصوبا بارزا ، وهذا مبني على جواز إقامة المفعول الغير الصريح مقام الفاعل مع وجود الصريح وهو هنا ضمير الاساطير وهو الذي ارتضاه الرضي . وغيره ، وجمهور البصريين على عدم الجواز وتعين المفعول الصريح للاقامة فيقال عندهم : اكتتبته ، وعليه قول الفرزدق :

ومنا الذي اختير الرجال سماحة ... وجوداً إذا هب الرياح الزعازع

بنصب الرجال وعلى الأول كان حق التركيب اختيره الرجال بالرفع فان الأصل اختاره من الرجال مختار وظاهر أنه إذا عمل فيه ما تقدم يصير إلى ما ذكر ﴿ فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ ﴾ أي تلقى تلك الاساطير عليه بعد اكتتابها ليحفظها من أفواه من يمليها عليه من ذلك المكتتب لكونه أميا لا يقدر على أن يتلقاها منه بالقراءة فالاملاء الالقاء للحفظ بعد الكتابة استعارة لا الالقاء للكتابة كما هو المعروف حتى يقال: إن الظاهر العكس بأن يقال: أمليت عليه فهو يكتتبها أو المعنى أراد اكتتابها أو طلب كتابتها فامليت عليه أي عليه نفسه أو على كاتبه فالاملاء حينئذ باق على ظاهره. وقرأ طلحة . وعيسى تتلى بالتاء بدل الميم ﴿ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ أي دائما أو قبل انتشار الناس وحين يأتون إلى مساكنهم وعنوا بذلك أنها تملى عليه خفية لئلا يقف الناس على حقيقة الحال، وهذه جراءة عظيمة منهم قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون، وعن الحسن أن (اكتتبها) الخ من قول الله عز وجل يكذبهم به، وإنما يستقيم أن لو افتتحت الهمزة في (أكتتبها) للاستفهام الذي هو في معنى الانكار، ووجهه أن يكون نحو قول حضرمي بن عامر وقد خرج يتحدث في مجلس قوم وهو في حلتين له فقال جزء بن سنان بن مؤلة: والله إن حضرميا الجذل بموت أخيه إن ورثه :

أفرح أن أرزأ الكرام وأن ... أورث زودا(١) شصايصا نبلا

من أبيات، وحق للحسن على ما في الكشاف أن يقف على الأولين ﴿ قُلْ ﴾ لهم ردا عليهم وتحقيقا للحق ﴿ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ وصفه تعالى باحاطة علمه بجميع المعلومات الخفية والجلية المعلومة من باب أولى للايذان بانطواء ما أنزله على أسرار مطوية عن عقول البشر مع ما فيه من التعريض بمجازاتهم بجناياتهم المحكية التي هي من جملة معلوماته تعالى أي ليس ذلك كما تزعمون بل هو أمر سماوي أنزله الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه شيء من الاشياء وأودع فيه فنون الحكم والاسرار على وجه بديع لا تحوم حوله الافهام حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته وأخبركم بمغيبات مستقبلة وأمور مكنونة لا يهتدى اليها ولا يوقف إلا بتوفيق الله تعالى العليم الخبير عليها، وإذا أرادوا بكرة وأصيلا خفية عن الناس ازداد موقع السر حسنا، وأما التذييل بقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ٦ ﴾ فهو للتنبيه على أنهم استوجبوا العذاب على ما هم عليه من الجنايات المحكية لكن أخر عنهم لما أنه سبحانه أزلا وأبدا مستمر على المغفرة والرحمة المستتبعتين للتأخير فكأنه قيل إنه جل وعلا متصف بالمغفرة والرحمة على الاستمرار فلذلك لا يعجل عقوبتكم على ما أنتم عليه مع كمال استيجابه إياها وغاية قدرته سبحانه عليها ولولا ذلك لصب عليكم العذاب صبا، وذكر الطيبي أن فيه على هذا الوجه معنى التعجب كما في قوله تعالى : (لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا).

وجوز أن يكون الكلام كناية عن الاقتدار العظيم على عقوبتهم لانه لا يوصف بالمغفرة والرحمة إلا القادر على العقوبة، وفي إيثارها تمييز لهم ونعي على فعلهم يعني أنكم فيما أنتم عليه بحيث يتصدى لعذابكم من صفته المغفرة والرحمة وليس بذاك، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال: ذكر المغفرة والرحمة بعد ذلك لأجل

---

(١) الشصائص جمع شصوص وهي القليلة اللبن والنبلا جمع نبيل كالكرم في كريم الصغار وتطلق على الكبار اه منه

أن يعرفوا ان هذه الذنوب العظيمة المتجاوزة عن الحد مغفورة ان تابوا وأن رحمته واصلة اليهم بعدها وأن لا ييأسوا من رحمته تعالى بما فرط منهم مع إصرارهم على ماهم عليه من المعاداة والمخاصمة الشديدة وهو كما ترى ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾ الخ نزلت فى جماعة من كفار قريش أخرج ابن أبى إسحق . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن عتبة . وشيبة ابنى ربيعة . وأبا سفيان بن حرب . والنضر بن الحرث . وأبا البحترى . والاسود بن المطلب . وزمعة بن الاسود . والوليد بن المغيرة وأبا جهل بن هشام . وعبد الله بن أبى أمية . وأمية بن خلف . والعاصى بن وائل . ونبيه بن الحجاج . ومنبه ابن الحجاج اجتمعوا فقال بعضهم لبعض : ابعثوا إلى محمد ﷺ وكلموه وخاصموه حتى تعذروا منه فبعثوا اليه أن أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فجاءهم عليه الصلاة والسلام فقالوا : يا محمد إنا بعثنا اليك لنعذر منك فان كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا وإن كنت تطلب الشرف فنحن نسودك وإن كنت تريد ملكا ملكناك فقال رسول الله ﷺ : وما بى مما تقولون ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله تعالى بعثنى اليكم رسولا وأنزل على كتابا وأمرنى ان أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم فان تقبلوا منى ما جئتكم به فهو حظكم فى الدنيا والآخرة وإن تردوه على أصبر لأمر الله تعالى حتى يحكم الله عز وجل بينى وبينكم قالوا : يا محمد فان كنت غير قابل منا شيئا مما عرضنا عليك فسل لنفسك سل ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك وسله أن يجعل لك جنانا وقصورا من ذهب وفضة تغنيك عما نراك تبتغى فانك تقوم بالاسواق وتلتمس المعاش كما نلتمسه حتى نعرف فضلك ومنزلتك من ربك إن كنت رسولا كما تزعم فقال لهم رسول الله ﷺ : ما أنا بفاعل ما أنا بالذى يسأل ربه هذا وما بعثت اليكم بهذا ولكن الله تعالى بعثنى بشيرا ونذيرا فانزل الله تعالى فى قولهم ذلك (وقالوا مال هذا الرسول) الخ .

وقد سيق هنا لحكاية جناياتهم المتعلقة بخصوص المنزل عليه الفرقان بعد حكاية جناياتهم التى تتعلق بالمنزل، وما استفهامية بمعنى إنكار الوقوع ونفيه فى محل رفع على الابتداء والجار والمجرور بعدها متعلق بمحذوف خبر لها، وقد وقعت اللام مفصولة عن هذا المجرور بها فى خط الامام وهى سنة متبعة، وعنوا بالاشارة والتعبير بالرسول الاستهانة والتهكم، وجملة (يأكل الطعام) حال من (الرسول) والعامل فيها ما عمل فى الجار من معنى الاستقرار؛ وجوز أن يكون الجار والمجرور أى أى شىء وأى سبب حصل لهذا الزاعم أنه رسول حال كونه يأكل الطعام كما نأكل ﴿ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ لابتغاء الارزاق كما نفعله على توجيه الانكار والنفى إلى السبب فقط مع تحقق المسبب الذى هو مضمون الجملة الحالية . ومن الناس من جوز جعل الجملة استئنافية والاول ماذكرنا، ومرادهم استبعاد الرسالة المنافية لأكل الطعام وطلب المعاش على زعمهم فكأنهم قالوا : إن صح مايدعيه فما باله لم يخالف حاله حالنا وليس هذا الالعمههم وركاكة عقولهم وقصور أبصارهم على المحسوسات فان تميز الرسل عليهم السلام عما عداهم ليس بامور جسمانية وإنما هو بامور نفسانية أعنى ماجبلهم الله تعالى عليه من الكمال كما يشير اليه قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما الهكم إله واحد) واستدل بالآية على اباحة دخول الاسواق للعلماء وأهل الدين والصلاح خلافا لمن كرهه لهم .

﴿لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا ٧ أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها﴾ تنزل عما تقدم كأنهم قالوا: إن لم توجد المخالفة بيننا وبينه فى الاكل والتعيش فهلا يكون معه من يخالف فيهما يكون ردءا له فى الانذار فان لم توجد فهلا يخالفنا فى أحدهما وهو طلب المعاش بان يلقى اليه من السماء كنز يستظهر به ويرتفع احتياجه إلى التعيش بالكلية فان لم يوجد فلا أقل من رفع الاحتياج فى الجملة باتيان ببستان يتعيش بريعه كما للدهاقين والمياسير من الناس. والزمخشرى ذكر أنهم عنوا بقولهم (مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق) أنه كان يجب أن يكون ملكا ثم نزلوا عن ملكيته إلى صحبة ملك له يعينه ثم نزلوا عن ذلك إلى كونه مرفودا بكنز ثم نزلوا فاقتنعوا بان يكون له بستان يأكل منه ويرتزق، وقيل الجملة الاخيرة فقط تنزل منهم، وقيل استئناف جوابا عما يقال كيف يخالف حاله ﷺ حالكم وبأى شىء يحصل ذلك ويتميز عنكم؟ ولا يخفى مافيه ونصب (يكون) على جواب التحضيض، وقرىء (فيكون) بالرفع حكاه أبو معاذ، وخرج على أن يكون معطوفا على (أنزل) لأنه لو وقع موقعه المضارع لكان مرفوعا لأنك تقول ابتداء لولا ينزل بالرفع وقد عطف عليه (يلقى) و (تكون) وهما مرفوعان أوهو جواب التحضيض على إضمار هو أى فهو يكون، ولا يجوز فى مثل هذا التركيب نصب (يلقى) و (تكون) بالعطف على يكون المنصوب لانهما فى حكم المطلوب بالتحضيض لافى حكم الجواب.

ولعل التعبير أولا بالماضى مع أن الاصل فى لولا التى للتحضيض أو العرض دخولها على المضارع لأن انزال الملك مع قطع النظر عن أن يكون معه عليه الصلاة والسلام نذيرا أمر متحقق لم يزل يدعيه ﷺ فأخرجوا الكلام حسبما يدعيه عليه الصلاة والسلام وإن لم يكن مسلما عندهم، وفيه نوع تهكم منهم قاتلهم الله تعالى بخلاف الالقاء وحصول الجنة، ولعل فى التعبير بالمضارع فيهما وإن كان هو الاصل اشارة إلى الاستمرار التجددى كأنهم طلبوا شيئا لاينفد. وذكر ابن هشام فى المغنى عن الهروى أنه قال بمجىء لولا للاستفهام ومثل له بمثالين أحدهما قوله تعالى (لولا أنزل اليه ملك)، وتعقب ذلك بانه ممن لم يذكره أكثر النحويين، والظاهر أنها فى المثال المذكور مثلها فى قوله تعالى (لولا جاءوا عليه باربعة شهداء)، وذكر أنها فى ذلك للتوبيخ والتنديم وهى حينئذ تختص بالماضى. ولا يخفى أنه ان عنى بقوله تعالى (لولا أنزل اليه ملك) ماوقع هنا فامر كونها فيه للتوبيخ والتنديم فى غاية الخفاء فتدبر، وقرأ قتادة والاعمش (أو يكون) بالياء آخر الحروف، وقرأ زيد بن على. وحمزة. والكسائى وابن وثاب. وطلحة. والاعمش (نأكل) بالنون إسنادا للفعل إلى ضمير الكفرة القائلين ماذكر ﴿وقال الظالمون﴾ هم القائلون الاولون وإنما وضع المظهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم فيما قالوه لكونه اضلالا خارجا عن حد الضلال مع مافيه من نسبته ﷺ إلى مايشهد العقل والنقل ببراءته منه أو إلى مالا يصلح أن يكون متمسكا لما يزعمون من نفى الرسالة، وقيل: يحتمل أن يكون المراد، وقال الكاملون فى الظلم منهم وأياما كان فالمراد انهم قالوا للمؤمنين ﴿ان تتبعون﴾ أى ماتتبعون ﴿الا رجلا مسحورا ٨﴾ سحر فغلب على عقله فالمراد بالسحر مابه اختلال العقل، وقيل: أصيب سحره أى رئته فاختل حاله كما يقال مرؤس أى أصيب رأسه، وقيل: يسحر بالطعام والشراب أى يغذى أو ذا سحر أى رئة على أن مفعول للنسب وأرادوا أنه عليه الصلاة والسلام بشر مثلهم، وقيل أى ذا سحر بكسر السين وعنوا ـ قاتلهم الله تعالى ـ ساحرا. والاظهر على مافى البحر التفسير الأول، وذكر أ هو الانسب بحالهم ﴿انظر كيف ضربوا لك الأمثال﴾ استعظام

للاباطيل التي اجترؤا على التفوه بها وتعجيب منها أي انظر كيف قالوا في حقك الاقاويل العجيبة الخارجة عن العقول الجارية لغرابتها مجرى الامثال واخترعوا لك تلك الصفات والاحوال الشاذة البعيدة من الوقوع ﴿ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ٩ ﴾ فبقوا متحيرين ضلالا لا يجدون في القدح في نبوتك قولا يستقرون عليه وإن كان باطلا في نفسه فالفاء الأولى سببية ومتعلق (ضلوا) غير منوي والفاء الثانية تفسيرية أو فضلوا عن طريق الحق فلا يجدون طريقا موصلا اليه فان من اعتاد استعمال هذه الاباطيل لا يكاد يهتدي إلى استعمال المقدمات الحقة فالفاء في الموضعين سببية ومتعلق (ضلوا) منوي ولعل الأول أولى والمراد نفي ان يكون ما أتوا به قادحا في نبوته ﷺ ونفي أن يكون عندهم ما يصلح للقدح قطعا على أبلغ وجه فان القدح فيها إنما يكون في القدح بالمعجزات الدالة عليها وما أتوا به لا يفيد ذلك أصلا وأنى لهم بما يفيده •

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا ١٠ ﴾ أي تكاثر خير الذي إن شاء وهب لك في الدنيا شيئا خيرا لك مما اقترحوه وهو أن يجعل لك مثل ما وعدك في الآخرة من الجنات والقصور كذا في الكشاف ، وعن مجاهد إن شاء جعل لك جنات في الآخرة وقصورا في الدنيا ولا يخفى ما فيه ، وقيل: المراد إن شاء جعل ذلك في الآخرة ، ودخلت (إن) على فعل المشيئة تنبيها على أنه لا ينال ذلك الا برحمته تعالى وانه معلق على محض مشيئته سبحانه وليس لأحد من العباد والعباد على الله عز وجل حق لا في الدنيا ولا في الآخرة ، والأول ابلغ في تبكيت الكفار والرد عليهم ، ولا يرد كما زعم ابن عطية قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) كاستدلاله إن شاء الله تعالى ، والظاهر أن الاشارة إلى ما اقترحوه من الكنز والجنة وخيرية ما ذكر من الجنة لما فيه من تعدد الجنة وجريان الانهار والمساكن الرفيعة في تلك الجنان بأن يكون في كل منها مسكن أو في كل مساكن ومن الكنز لما انه مطلوب لذاته بالنسبة اليه وهو إنما يطلب لتحصيل مثل ذلك وهو أيضا أظهر في الابهة وأملأ لعيون الناس من الكنز ، وعدم التعرض لجواب الاقتراح الاول لظهور منافاته للحكمة التشريعية وربما يعلم من كثير من الآيات كذا قيل •

وفي ارشاد العقل السليم أن الاشارة إلى ما اقترحوه من أن يكون له ﷺ جنة يأكل منها (وجنات) بدل من (خيرا) محقق لخيريته مما قالوا لان ذلك كان مطلقا عن قيد التعدد وجريان الانهار ، وتعليق ذلك بمشيئته تعالى للايذان بأن عدم الجعل لعدم المشيئة المبنية على الحكم والمصالح ، وعدم التعرض لجواب الاقتراحين الأولين للتنبيه على خروجهما عن دائرة العقل واستغنائهما عن الجواب لظهور بطلانهما ومنافاتهما للحكمة التشريعية وإنما الذي له وجه في الجملة هو الاقتراح الاخير فانه غير مناف للحكمة بالكلية فان بعض الأنبياء عليهم السلام قد أوتوا في الدنيا مع النبوة ملكا عظيما انتهى ، وهذا الذي ذكره في الاشارة جعله الامام الرازي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وما ذكر أولا استظهره أبو حيان وحكاه عن مجاهد ، وحكي عن ابن عباس أنها إشارة إلى ما عيروا به من أكل الطعام والمشي في الأسواق وقال : إنه بعيد ، وحكاه الامام عن عكرمة وكأني بك تختار ما اختاره صاحب الارشاد ، والظاهر أن (يجعل) مجزوم فيكون معطوفا على محل الجزاء الذي هو جعل وهو جزاء أيضا وقد جيء به جملة استقبالية على الاصل في الجزاء ، فقد ذكر أهل المعاني أن الاصل في جملتي إن الشرطية أن تكونا فعليتين استقباليتين لفظا كما أنهما مستقبلتان معنى ، والعدول عن ذلك في اللفظ لا يكون الالنكتة •

وكأن التعبير على هذا بالجنتين الماضويتين لفظاق (إن شاء جعل) الخ لزيادة تبكيت الكفار فيما اقترحوا من جنسه، وظالم يقترحوا ماهو من جنس جعل القصور لم يسلك فيه ذلك المسلك فتدبر ، وقيل : كان الظاهر بعد التعبير أولا فى الجزاء بالماضى أن يعبر به هنا أيضا لكنه عدل إلى المضارع لأن جعل القصور فى الجنان مستقبل بالنسبة إلى جعل الجنان، ثم أن هذا العطف يقتضى عدم دخول القصور فى الخير المبدل منه قوله سبحانه (جنات) وكان ماتقدم عن الكشاف بيان لحاصل المعنى بمعونة السياق ، ويجوز أن يكون مرفوعا أدغمت لامه فى لام (لك) لكن ادغام المثلين إذا تحرك أولهما إنما هو مذهب أبى عمرو ،والذى قرأ بالتسكين من السبعة هو . وحمزة . والكسائى . ونافع . وفى رواية محبوب عنه أنه قرأ بالرفع بلا ادغام وهى قراءة ابن عامر . وابن كثير . ومجاهد . وحميد . وأبى بكر، والعطف على هذه القراءة واحتمال الادغام عند ابن عطية على المعنى فى (جعل) لأن جواب الشرط موضع استئناف ألا يرى أن الجملة من المبتدأ والخبر قد تقع موقع جواب الشرط، وقال الزمخشرى : هو معطوف على (جعل) لأن الشرط إذا كان ماضيا جاز فى جوابه الجزم والرفع كقول زهير فى مدح هرم بن سنان :

وان أتاه خليل(١) يوم مسغبة يقول لاغائب مالى ولاحرم

ومذهب سيبويه أن الجواب فى مثل ذلك محذوف وأن المضارع المرفوع على نية التقديم ، وذهب الكوفيون ، والمبرد إلى أنه هو الجواب، وأنه على حذف الفاء . والتركيب عند الجمهور فصيح سائغ فى النثر كالشعر، وحكى أبو حيان عن بعض أصحابه أنه لايجوز إلا فى الضرورة إذ لم يجىء إلا فى الشعر، وتمام الكلام فى تحقيق المذاهب فى محله ، وقال الحوفى . وأبو البقاء: الرفع على الاستئناف قيل وهو استئناف نحوى ، والكلام وعد له ﷺ بجعل تلك القصور فى الآخرة ولذا عدل عن الماضى إلى المضارع الدال على الاستقبال ، وقيل : هو استئناف بيانى كأن قائلا يقول : كيف الحال فى الآخرة؟ فقيل: يجعل لك فيها قصورا . وجعل بعضهم على الاستئناف هذا الجعل فى الدنيا أيضا على معنى إن شاء جعل لك فى الدنيا جنات ويجعل لك فى تلك الجنات قصورا إن تحققت الشرطية وهو كما ترى ، وقيل : الرفع بالعطف على (تجرى) صفة بتقدير ويجعل فيها أى الجنات ، وليس بشىء ، وقرأ عبيدالله بن موسى . وطلحة بن سليمان (ويجعل) بالنصب على اضمار أن ، ووجهه على مانقل عن السيرا فى أن الشرط لما كان غير مجزوم أشبه الاستفهام ، وقيل : لما كان غير واقع حال المشارطة أشبه النفى ، وقد ذكر النصب بعده سيبويه ، وقال إنه ضعيف ، وقيل : الفعل مرفوع وفتح لامه اتباعا للام (لك) نظير ماقيل فى قوله :

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة فى غصون ذات أوقال

من أنه فتح راء غير اتباعا لهمزة أن وهو أحد وجهين فى البيت ، ونظير الآية فى هذه القرا آت قول النابغة:

فان يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام

ونأخـــذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام

فانه يروى فى نأخذ الجزم والرفع والنصب ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّـــاعَةِ ﴾ انتقال إلى حكاية نوع آخر

---

(١) من الخلة بالفتح وهو الفقر اه منه

من أباطيلهم متعلق بأمر المعاد وما قبل كان متعلقا بأمر التوحيد وأمر النبوة ولا يضر في ذلك العود إلى ما يتعلق بالكلام السابق واختلاف أساليب الحكاية لاختلاف المحكي، وما ألطف تصدير حكاية ما يتعلق بالآخرة ببل الانتقالية.

وقوله تعالى: ﴿ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيراً ١١ ﴾ الخ لبيان مالهم في الآخرة بسببه أي هيأنا لهم نارا عظيمة شديدة الاشتعال شأنها كيت وكيت بسبب تكذيبهم بها على ما يشعر به وضع الموصول موضع ضميرهم أو لكل من كذب بها كائنا من كان وهم داخلون في ذلك دخولا أوليا، ووضع الساعة موضع ضميرها للمبالغة في التشنيع، وهذا الاعتداد وإن كان ليس بسبب تكذيبهم بها خاصة بل يشاركه في السببية له ارتكابهم الاباطيل في أمر التوحيد وأمر النبوة إلا أنه لما كانت الساعة نفسها هي العلة القريبة لدخولهم السعير أشير بما ذكر إلى سببية التكذيب بها لدخولها ولم يتعرض للاشارة إلى سببية شيء آخر، وقيل إن من كذب بالساعة صار كالاسم لأولئك المشركين والمكذبين برسول الله ﷺ والمكذبين بالساعة أي الجامعين للاوصاف الثلاثة لأن التكذيب بها أخص صفاتهم القبيحة وأكثر دورانا على ألسنتهم إذ من الكفار من يشرك ويكذب برسول الله عليه الصلاة والسلام ولا يكذب بالساعة فالمراد من يكذب بالساعة أولئك الصنف من الكفرة وهو كما ترى.

وقيل: إن قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) عطف على قوله تعالى (قالوا ما لهذا الرسول) الخ واضراب عنه إلى ما هو أعجب منه على معنى أن ذلك تكذيب للرسول ﷺ وهذا تكذيب لله سبحانه وتعالى ففي صحيح البخاري عن النبي ﷺ قال «قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك - إلى قوله تعالى - فأما تكذيبه اياي فزعم أني لا أقدر أن أعيده كما كان» وظاهره أن أعجبية التكذيب بالساعة لأنه تكذيب لله عز وجل، وقال بعضهم: إن الاعجبية لأنهم أنكروا قدرة الله تعالى على الاعادة مع ما شاهدوه في الانفس والآفاق وما ارتكز في اوهامهم من أن الاعادة أهون من الابداء وليس ذلك لأنه تكذيب الله عز وجل فانهم لم يسمعوا أمر الساعة الا من النبي ﷺ فهو تكذيب له عليه الصلاة والسلام فيه، وأنت تعلم أن في الحديث اشارة إلى ما ارتضاه.

وقيل: اضراب عن ذلك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة وأنكروها والحال أنا قد اعتدنا لمن كذب بها سعيرا فان جراءتهم على التكذيب بها وعدم خوفهم مما أعد لمن كذب بها من أنواع العذاب أعجب من القول السابق. وتعقب بانه لا نسلم كون الجراءة على التكذيب بالساعة أعجب من الجراءة على القول السابق بعد ظهور المعجزة ولا نسلم أن انضمام عدم الخوف مما يترتب عليه إذا كان ذلك المترتب في الساعة المكذب بها يفيد شيئا وفيه تأمل، وقيل: هو اضراب عن ذلك على معنى أتوا باعجب منه حيث كذبوا بالساعة التي أخبر بها جميع الانبياء عليهم السلام فالجراءة على التكذيب بها جراءة على التكذيب بهم والجراءة على التكذيب بهم أعجب من الجراءة على القول السابق. وتعقب بان مرادهم من القول السابق نفي نبوته عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وحاشاه ثم حاشاه من الكذب في دعواه اياها لعدم مخالفة حاله ﷺ حالهم واتصافه بما زعموا منافاته للرسالة وذلك موجود ومتحقق في جميع الانبياء عليهم السلام فتكذيبه ﷺ لذلك تكذيب لهم أيضا فلا يكون التكذيب بالساعة على ما ذكر أعجب من تكذيب النبي ﷺ لاشتراك التكذيبين في كونهما في حكم تكذيب الكل، وقيل: هو متصل بقوله تعالى (تبارك الذي إن شاء) الخ الواقع جوابا لهم والمعنى عن الوعد بالجنات والقصور في الآخرة مسوق لبيان أن ذلك لا يجدي نفعا على طريقة قول من قال:

عوجوا لنعم فحيوا دمنة الدار ماذا تحيون من نؤى وأحجار

والمعنى أنهم لا يؤمنون بالساعة فكيف يقتنعون بهذا الجواب وكيف يصدقون بتعجيل مثل ما وعدك فى الآخرة ، وقيل : إضراب عن الجواب إلى بيان العلة الداعية لهم إلى التكذيب ، والمعنى بل كذبوا بالساعة فقصرت أنظارهم على الحظوظ الدنيوية وظنوا أن الكرامة ليست إلا بالمال وجعلوا خلو يدك عنه ذريعة إلى تكذيبك ، وقوله تعالى ﴿ إِذَا رَأَتْهُم ﴾ إلى آخره صفة للسعير والتأنيث باعتبار النار ، وقيل لأنه علم لجهنم كما روى عن الحسن . وفيه أنه لو كان كذلك لامتنع دخول أل عليه ولمنع من الصرف للتأنيث والعلمية .

وأجيب بأن دخول أل للمح الصفة وهى تدخل الاعلام لذلك كالحسن . والعباس وبأنه صرف للتناسب ورعاية الفاصلة . أو لتأويله بالمكان وتأنيثه هنا للتفنن ، وإسناد الرؤية اليها حقيقة على ما هو الظاهر وكذا نسبة التغيظ والزفير فيما بعد إذ لا امتناع فى أن يخلق الله تعالى النار حية متغيظة زافرة على الكفار فلا حاجة إلى تأويل الظواهر الدالة على أن لها إدراكا كهذه الآية ، وقوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد) وقوله ﷺ كما فى صحيح البخارى « شكت النار إلى ربها فقالت : رب أكل بعضى بعضا فأذن لها بنفسين نفس فى الشتاء ونفس فى الصيف » إلى غير ذلك ، وإذا صح ما أخرجه الطبرانى . وابن مردويه من طريق مكحول عن أبى أمامة قال « قال رسول الله ﷺ من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من بين عينى جهنم قالوا : يارسول الله هل لجهنم من عين ؟ قال : نعم أما سمعتم الله تعالى يقول (إذا رأتهم من مكان بعيد) فهل تراهم إلا بعينين » كان ما قلناه هو الصحيح . وإسنادها اليها لا اليهم للايذان بأن التغيظ والزفير منها لهيجان غضبها عليهم عند رؤيتها إياهم ﴿ مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ هو أقصى ما يمكن أن يرى منه ، وروى أنه هنا مسيرة خمسمائة عام . وأخرج آدم بن أبى اياس فى تفسيره عن ابن عباس أنه مسيرة مائة عام وحكى (١) ذلك عن السدى . والكلبى . وروى أيضا عن كعب ، وقيل : مسيرة سنة وحكاه الطبرسى عن الامام أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه ، ونسبه فى إرشاد العقل السليم إلى السدى . والكلبى ﴿ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا ﴾ أى صوت تغيظ ليصح تعلق السماع به . وفى مفردات الراغب الغيظ أشد الغضب والتغيظ هو اظهار الغيظ وقد يكون ذلك مع صوت مسموع كما فى هذه الآية ، وقيل : أريد بالسماع مطلق الادراك كأنه قيل : أدركوا لها تغيظا ﴿ وَزَفِيرًا ١٢ ﴾ هو إخراج النفس بعد مده على ما فى القاموس ، وقال الراغب : هو ترديد النفس حتى تنتفخ الضلوع منه وشاع استعماله فى نفس صوت ذلك النفس ، ولا شبهة فى أنه مما يتعلق به السماع ولذا استشكلوا تعلق السماع بالتغيظ دون الزفير فأولوا لذلك بما سمعت ، وقال بعضهم : إن ما ذكر من قبيل قوله :

ورأيت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا

وهو بتقدير سمعوا لها وأدركوا تغيظا وزفيرا ويعاد كل إلى ما يناسبه . ومن الناس من قال : الكلام خارج مخرج المبالغة بجعل التغيظ مع أنه ليس من المسموعات مسموعا ، والتنوين فيه وفى (زفيرا) للتفخيم وقد جاء فى الآثار ما يدل على شدة زفيرها أعاذنا الله تعالى منها ، فى خبر أخرجه ابن جرير . وابن أبى حاتم

(١) حكاه الطبرسى فى مجمع البيان اه منه

بسند صحيح عن ابن عباس أنها تزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف . وأخرج ابن المنذر . وابن جرير . وغيرهما عن عبيد بن عمير أنه قال في قوله تعالى (سمعوا لها) الخ : إن جهنم لتزفر زفرة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا ترعد فرائصه حتى ان إبراهيم عليه السلام ليجثو على ركبتيه ويقول : يارب لا أسألك اليوم إلا نفسي . وأخرج أبو نعيم عن كعب قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد فنزلت الملائكة صفوفا فيقول الله تعالى لجبريل عليه السلام : ائت بجهنم فيأتي بها تقاد بسبعين ألف زمام حتى إذا كانت من الخلائق على قدر مائة عام زفرت زفرة طارت لها أفئدة الخلائق ثم زفرت ثانية فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثا لركبتيه ثم تزفر الثالثة فتبلغ القلوب الحناجر وتذهل العقول فيفزع كل امرىء إلى عمله حتى ان ابراهيم عليه السلام يقول : بخلتي لا أسألك إلا نفسي ويقول موسى عليه السلام : بمناجاتي لا أسألك إلا نفسي ويقول عيسى عليه السلام : بما أكرمتني لا أسألك إلا نفسي لا أسألك مريم التي ولدتني ومحمد ﷺ يقول : أمتي أمتي لا أسألك اليوم نفسي فيجيبه الجليل جل جلاله إن أوليائي من أمتك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فوعزتي لأقرن عينك ثم تقف الملائكة عليهم السلام بين يدي الله تعالى ينتظرون ما يؤمرون . وهذه الأخبار ظاهرة في أن النار هي التي تزفر وأن الزفير على حقيقته .

وزعم بعضهم أن زفيرها صوت لهيبها واشتعالها ، وقيل : إن كلا من الرؤية والتغيظ والزفير لزبانيتها ونسبته إليها على حذف المضاف ونقل ذلك عن الجبائي ، وقيل : إن قوله تعالى (رأتهم) من قوله ﷺ إن المؤمن والكافر لا تتراءى ناراهما وقولهم : دورهم تتراءى وتتناظر كأن بعضها يرى بعضا على سبيل الاستعارة بالكناية والمجاز المرسل ، ويجوز أن يكون من باب التمثيل ، وأياما كان فالمراد إذا كانت بمرأى منهم ، وقوله سبحانه : (سمعوا لها تغيظا) على تشبيه صوت غليانها بصوت المغتاظ وزفيره وفيه استعارة تصريحية أو مكنية ويجوز أن تكون تمثيلية ، وقد ذكر هذا التأويل الزمخشري مقدما له ، وذكر بعض الأئمة أن هذا مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا البنية شرطا في الحياة .

وفي الكشف الاشبه أن ذلك ليس لأن البنية شرط ومن أين العلم بأن بنية نار الآخرة بحيث لا تستعد للحياة بل لأنه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر من جعل الشيء المعروف جماديته حيا ناطقا فكان خبرا على خلاف المعتاد أو الحمل على المجاز التمثيلي الشائع في كلامهم لا سيما في كلام الله تعالى ورسله عليهم السلام وإذ لاح الوجه فكن الحاكم في ترك الظاهر إلى هذا أو ذاك وفتح هذا الباب لا يجر إلى مذهب الفلاسفة كما توهم صاحب الانتصاف ولا يخالف تعبدنا بالظواهر فإن مايدعونه أيضا ليس بظاهر انتهى ، وأنت تعلم بعد الاغماض عن المناقشة فيما ذكر أن الحمل على الحقيقة هنا أبلغ في التهويل ولعله يهون أمر الخبر على خلاف المعتاد ، وهذا إن لم يصح الخبر السابق أما إذا صح فلا ينبغي العدول عما يقتضيه وليس لأحد قول مع قوله ﷺ فإنه الاعلم بظاهر الكتاب وخافيه ﴿ وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ﴾ أي في مكان فهو منصوب على الظرفية و(منها) حال منه لأنه في الأصل صفة ، ويجوز تعلقه بألقوا .

وقوله تعالى ﴿ ضَيِّقًا ﴾ صفة لمكانا مقيدة لزيادة شدة الكرب مع الضيق كما أن الروح مع السعة وهو السر في وصف الجنة بأن عرضها السموات والارض . وأخرج ابن أبي حاتم عن يحيى بن أسيد أن رسول الله ﷺ

سئل عن قوله تعالى (وإذا ألقوا) الخ فقال : والذي نفسي بيده إنهم ليستكرهون في النار كما يستكره الوتد في الحائط، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها تضيق عليهم كما يضيق الزج في الرمح *

وقرأ الكلبي: الأسفلون يرفعهم اللهب والأعلون يحطهم الداخلون فيزدحمون، وقرأ ابن كثير (ضيقا) بسكون الياء *

﴿ مُقَرَّنِينَ ﴾ حال من ضمير (ألقوا) أي إذا ألقوا منها مكانا ضيقا حال كونهم مقرنين قد قرنت أيديهم إلى أعناقهم بالجوامع ، وقيل : مقرنين مع الشياطين في السلاسل كل كافر مع شيطانه وفي أرجلهم الأصفاد ، وحكي عن الجبائي ، وقرأ أبو شيبة صاحب معاذ بن جبل (مقرنون) بالرفع ونسبها ابن خالويه إلى معاذ، ووجهها على ما في البحر كونه بدلا من ضمير (ألقوا) بدل نكرة من معرفة ﴿ دَعَوْا هُنَالِكَ ﴾ أي في ذلك المكان الهائل ﴿ ثُبُورًا ١٣ ﴾ أي هلاكا كما قال الضحاك . وقتادة وهو مفعول (دعوا) أي نادوا ذلك فقالوا : ياثبوراه على معنى احضر فهذا وقتك، وجعل غير واحد النداء بمعنى التمني فيتمنون الهلاك ليسلموا مما هو أشد منه كما قيل أشد من الموت ما يتمنى معه الموت *

وجوز أبو البقاء نصب (ثبورا) على المصدرية لدعوا على معنى دعوا دعاء ، وقيل : على المصدرية لفعل محذوف ومفعول (دعوا) مقدر أي دعوا من لا يجيبهم قائلين ثبرنا ثبورا وكلا القولين كما ترى، ولا اختصاص لدعاء الثبور بكفرة الانس فانه يكون للشيطان أيضا. أخرج أحمد . وابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . والبزار . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والبيهقي في البعث بسند صحيح عن أنس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن أول من يكسى حلة من النار إبليس فيضعها على حاجبيه ويسحبها من خلفه وذريته من بعده وهو ينادي ياثبوراه ويقولون ياثبورهم حتى يقف على النار : فيقول ياثبوراه ويقولون ياثبورهم » الحديث ، وفي بعض الروايات أن أول من يقول ذلك إبليس ثم يتبعه أتباعه، وظاهره شمول الاتباع كفرة الانس والجن، ولا يتوهم اختصاص ذلك ببعض كفرة الانس بناء على ما قيل : إن الآية نزلت في أبي جهل . وأصحابه لما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿ لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا ﴾ على تقدير قول إما منصوب على أنه حال من فاعل (دعوا) أي دعوا مقولا لهم ذلك حقيقة كما هو الظاهر بأن تخاطبهم الملائكة لتنبيههم على خلود عذابهم وأنهم لا يجابون إلى ما يدعونه أولا ينالون ما يتمنونه من الهلاك المنجي أو تمثيلا لهم وتصويرا لحالهم بحال من يقال له ذلك من غير أن يكون هناك قول وخطاب كما قيل أي دعوه حال كونهم أحقاء بأن يقال لهم ذلك ، وإما لا محل له من الاعراب على أنه معطوف على ما قبله أي إذا ألقوا منها مكانا ضيقا دعوا ثبورا) فيقال لهم : لا تدعوا الخ ، أو على أنه مستأنف وقع جوابا عن سؤال مقدر ينسحب عليه الكلام كأنه قيل : فماذا يكون عند دعائهم المذكور؟ فقيل : يقال لهم ذلك ، والمراد به إقناطهم عما علقوا به أطماعهم من الهلاك وتنبيههم على أن عذابهم الملجىء لهم إلى ذلك أبدي لا خلاص لهم منه على أبلغ وجه حيث أشار إلى أن المخلص مما هم فيه من العذاب عادة غير مخلص وما يخلص غير ممكن فكأنه قيل : لا تدعوا اليوم هلاكا واحدا لا يخلصكم ﴿ وَادْعُوا ثُبُورًا ﴾ وهلاكا ﴿ كَثِيرًا ١٤ ﴾ لا غاية لكثرته لتخلصوا به وأنى بالهلاك الكثير *

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره … تعددت الأسباب والموت واحد

وهذا معنى دقيق لم أعلم أن أحدا ذكره ، وقيل : وصف الثبور بالكثرة باعتبار كثرة الألفاظ المشعرة به فكأنه قيل : لاتقولوا ياثبوراه فقط وقولوا ياثبوراه ياهلاكاه ياويلاه يالهفاه إلى غير ذلك وهو كما ترى ه

وقال شيخ الاسلام : وصفه بذلك بحسب كثرة الدعاء المتعلق به لابحسب كثرته في نفسه فان مايدعونه ثبور واحد في حد ذاته لكنه كلما تعلق به دعاء من تلك الأدعية الكثيرة صار كأنه ثبور مغاير لما تعلق به دعاء آخر، وتحقيقه لاتدعوه دعاء واحدا وادعوه أدعية كثيرة فان ما أنتم فيه من العذاب لغاية شدته وطول مدته مستوجب لتكرير الدعاء في كل آن، ثم قال : وهذا أدل على فظاعة العذاب وهوله من جعل تعدد الدعاء وتجدده لتعدد العذاب بتعدد أنواعه وألوانه أو لتعدده بتجدد الجلود كما لا يخفى، وأما ما قيل من أن المعنى إنكم وقعتم فيما ليس ثبوركم فيه واحدا إنما هو ثبور كثير اما لأن العذاب أنواع وألوان كل نوع منها ثبور لشدته وفظاعته أو لأنهم كلما نضجت جلودهم بدلوا جلودا غيرها فلا غاية لهلاكهم فلا يلائم المقام كيف وهم إنما يدعون هلاكا ينهي عذابهم وينجيهم منه فلا بد أن يكون الجواب إقناطهم عن ذلك ببيان استحالته ودوام مايوجب استدعاءه من العذاب الشديد انتهى، وتعقب القول بأن وصف الثبور بالكثرة بحسب كثرة الدعاء بأنه لايناسب النظم وكذا كونه بحسب كثرة الألفاظ المشعرة بالثبور لأنه كان الظاهر أن يقال دعاء كثيرا، وأما قوله : وأما ما قيل الخ فهو لايخلو عن بحث فتأمل ه

وحكى علي بن عيسى ماثبرك عن هذا الأمر أي ماصرفك عنه ، وجوز أن يكون الثبور في الآية من ذلك كأنهم ندموا على مافعلوا فقالوا : واصرفاه عن طاعة الله تعالى كما يقال : واندماه فأجيبوا بما أجيبوا، وتقييد النهي والأمر باليوم لمزيد التهويل والتفظيع والتنبيه على أنه ليس كسائر الأيام المعهودة التي يتخلص من عذابها ثبور واحد ، ويجوز أن يكون ذلك لتذكيرهم بالساعة التي أصابهم ما أصابهم بسبب التكذيب بها ففيه زيادة إيلام لهم ، وقرأ عمر بن محمد (ثبورا) بفتح الثاء في ثلاثتها وفعول بفتح الفاء في المصادر قليل نحو القبول ه

﴿ قُلْ ﴾ تقريعا لهم وتهكما بهم وتحسيرا على مافاتهم ﴿ أَذَٰلِكَ ﴾ إشارة إلى ماذكر من السعير باعتبار اتصافها بما فصل من الأحوال الهائلة فانها التي كثيرا ماتقابل بالجنة، ومافيه من معنى البعد للاشعار بكونها في الغاية القاصية من الهول والفظاعة ، وقيل : إشارة إلى ماذكر من الجنة والكنز في قولهم : أو يلقى إليه كنز الخ ه

وقيل : إلى الجنة والقصور المجعولة في الدنيا على تقدير المشيئة وكلا القولين لايعول عليهما لاسيما الأخير أي أذلك الذي ذكر من السعير التي أعتدت لمن كذب بالساعة وشأنها كيت وكيت وشأن أهلها ذيت وذيت ﴿ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ﴾ أي وعدها المتقون لأن وعد تتعدى لمفعولين وهذا المحذوف هو العائد على الموصول، وإضافة الجنة إلى الخلد إن كانت نسبة الاضافة معلومة للمدح فان المدح يكون بما هو معلوم، وإن لم تكن معلومة فلافادة خلود الجنة، ولا يخدشه قوله تعالى : (خالدين) بعد لأنه للدلالة على خلود أهلها لاخلودها في نفسها وإن تلازما أو أن ذلك للتمييز عن جنات الدنيا ، وقيل : إن جنة الخلد علم كجنة عدن ، والمراد بالمتقين المتصفون بمطلق التقوى لابالمرتبة الثانية أو الثالثة منها فقط، ويدل عليه مقابلتهم بالكافرين في النظم الكريم ، وقيل : يجوز أن يراد الكاملون في التقوى ووعدها إياهم وعد دخولها ابتداء دون

سبق عذاب وهو مختص بهم وليس بذاك، والترديد والتفضيل في (خير) مع أنه لا شك في أنه لا خيرية في السعير للتهكم والتقريع كما أشرنا اليه *

وقال ابن عطية : حيث كان الكلام استفهاما جاز فيه مجيء لفظة التفضيل بين الجنة والسعير في الخير لأن الموقف جائز له أن يوقف محاوره على ما شاء ليرى هل يجيبه بالصواب أو بالخطأ، وانما منع سيبويه وغيره من التفضيل إذا كان الكلام خبرا لأن فيه مخالفة الواقع، وأما إذا كان استفهاما فذلك سائغ، وقال أبو حيان : إن (خير) هنا ليس للدلالة على الافضلية بل هو على ما جرت به عادة العرب في بيان فضل الشيء وخصوصيته بالفضل دون مقابله كقول حسان : * فشركما لخيركما الفداء * وقولهم الشقاء احب اليك أم السعادة والعسل احلى من الخل، وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام (السجن أحب إلي) ولا اختصاص لذلك في استفهام أو خبر *

وما ذكر من أمثلة الخبر يرد على ابن عطية إلا أن يقيد الخبر الذي ادعى منع سيبويه فيه بما لم يكن الحكم فيه واضحا أما إذا كان الحكم فيه واضحا للسامع بحيث لا يختلج في ذهنه ولا يتردد في الافضل فان التفضيل يجوز فيه، وقد تقدم تحقيق الكلام في هذا المقام وما أشرنا اليه هنا أولى بالاعتبار مما أشار ابن عطية وأبو حيان اليه *

﴿ كَانَتْ ﴾ تلك الجنة ﴿ لَهُمْ ﴾ أي في علم الله تعالى أو في اللوح أو المراد تكون على أنه وعد من أكرم الاكرمين عبر عنه بالماضي على طريق الاستعارة لتحقق وقوعه فانه سبحانه لا يخلف الميعاد، وجوز أن يكون هذا باعتبار تقدم وعده تعالى في كتبه وعلى لسان رسله عليهم الصلاة والسلام إياهم بها ﴿ جَزَاءً ﴾ على أعمالهم بمقتضى الوعد لا بالايجاب ﴿ وَمَصِيرًا ١٥ ﴾ ينقلبون اليه، ولم يكتف بقوله تعالى (كانت لهم جزاء) لعدم استلزامه ذلك فقد يثيب الملك في الدنيا انسانا ببستان مثلا ولا يراه فضلا عن أن يسكن فيه، وجملة (كانت لهم) الخ على ما ذكره الطبرسي في موضع الحال من الضمير المحذوف العائد على الموصول في (وعد المتقون) بتقدير قد أو بدونه، وجوز أن تكون بدلا من (وعد المتقون) وتفسيرا له، وأن تكون استئنافا في موضع التعليل *

وذكر الزمخشري ما يشعر بأن هذه الجملة تذييل لتذكير النعمة بما خولهم الله تعالى وطيب عيشهم في ذلك المكان الرائع على وجه يتضمن ضد ذلك لاضدادهم فكأنه قيل كانت لهم جزاء موفورا لا يدخل تحت الوصف ومصيرا أي مصير لا يقادر قدره وليس كمصير الكفرة المشار اليه بقوله سبحانه (وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا) ويعلم منه فائدة ذكر المصير مع ذكر الجزاء فتأمل، وقوله سبحانه ﴿ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ ﴾ قيل استئناف وقع جوابا لسؤال نشأ مما قبله حيث أفاد أن الجنة مسكن لهم والساكن في دار يحتاج إلى أشياء كثيرة لتطيب نفسه بسكناها فكأن سائلا يقول: ما لهم إذا صاروا اليها وسكنوا فيها؟ فقيل لهم فيها ما يشاؤن، وقال الطبرسي: الجملة في موضع الحال من قوله تعالى (المتقون) وما موصولة مبتدأ والعائد محذوف و (لهم) خبره و (فيها) متعلق بما تعلق به أي كائن لهم فيها الذي يشاؤنه من فنون الملاذ والمشتهيات وأنواع النعيم الروحاني والجسماني، ولعل كل فريق منهم يقتنع بما أتيح له من درجات النعيم ويرى ما هو فيه ألذ الأشياء ولا تمتد أعناق هممهم إلى ما فوق ذلك من المراتب العالية ولا يخطر بباله ما يخطر طالبه ولا يتأتى له فلا يشاء آحاد المؤمنين رتبة الانبياء عليهم السلام ولا يتعرضون للشفاعة لمن كتب عليه الخلود في النار مثلا فلا يلزم الحرمان ولا تساوي مراتب أهل الجنان، وعلى ضد هؤلاء فيما ذكر أهل النار فقد قال سبحانه فيهم (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) *

﴿خَالِدِينَ﴾ حال من أحد ضمائرهم على ما قيل وظاهره عدم الترجيح ، وقال بعض الافاضل : جعله حالا من الأول يقتضي كونها حالا مقدرة ومن الثالث يوهم تقييد المشيئة بها فخير الأمور أوسطها، ورجح بعضهم الثالث لقربه والتقييد غير مخل بل مهم ، وجوز كونها حالا من المتقين ولا يخفى حاله، ولبعض الأجلة ههنا كلام فيه بحث ذكره الحصى فى حواشى التصريح فليراجع ﴿كَانَ﴾ أى الوعد بما ذكر أو الموعود المفهوم من الكلام فيشمل الوعد بالجنة وبحصول ما يشاؤن لهم فيها وبالخلود على الأول والجنة وحصول المرادات والخلود الموعود بها على الثانى، وقال بعضهم: الضمير للخلود ، وآخر لحصول ما يشاؤن لهم فيها أو له ولكون الجنة جزاء ومصيرا، والافراد باعتبار ما ذكر ويغنى عنه ما سمعت، والاكثرون على أنه لما يشاؤن وهو اسم كان وقوله تعالى ﴿عَلَىٰ رَبِّكَ﴾ متعلق بها أو بمحذوف وقع حالا من قوله سبحانه ﴿وَعْدًا﴾ وهو خبرها، ولم يجوز تعلق الجار به سواء كان باقيا على مصدريته أو مؤولا باسم المفعول أى موعودا لما علمت من الخلاف فى مرجع الضمير بناء على منع تقديم معمول المصدر عليه وإن كان مؤولا بغيره أو كان المقدم ظرفا وفيه خلاف ، وجوز أن يكون (على ربك) متعلقا بمحذوف هو الخبر و(وعدا) مصدرا مؤكدا، والاظهر أن يجعل هو الخبر أى كان ذلك وعدا أو موعودا ﴿مَسْئُولًا ١٦﴾ أى حقيقا أن يسئل ويطلب لكونه مما يتنافس فيه المتنافسون أو سببا لحصول لذلك فمسئوليته كناية عن كونه أمرا عظيما، ويجوز أن يراد كون الموعود مسئولا حقيقة بمعنى يسأله الناس فى دعائهم بقولهم (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك) ، وقال سعيد بن أبى هلال :سمعت أبا حازم رضى الله تعالى عنه يقول: إذا كان يوم القيامة يقول المؤمنون: ربنا عملنا لك بما أمرتنا فانجز لنا ما وعدتنا فذلك قوله تعالى: (وعدا مسئولا) •

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق سعيد هذا عن محمد بن كعب القرظى أنه قال فى الآية : إن الملائكة عليهم السلام تسأل ذلك فى قولهم (ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم) والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفه ﷺ والاشعار بانه عليه الصلاة والسلام هو الفائز بمغانم الوعد الكريم. واستشكلت الآية على مذهب الاشاعرة لأنها تدل على الوجوب على الله تعالى لمكان (على) وعندهم لا يجب عليه سبحانه شئ لاستلزام ذلك سلب الاختيار وعدم استحقاق الحمد ، وأجيب بأن الوجوب الذى تدل عليه الآية وجوب بمقتضى الوعد والممتنع إيجاب الالجاء والقسر من خارج لأنه السالب للاختيار الموجب للمفسدة دون إيجابه تعالى على نفسه شيئا بمقتضى وعده وكرمه فانه مسبوق بالارادة والوجوب الناشيء من الارادة لا ينافى الاختيار، وهذا ظاهر إذا كان الوعد حادثا وأما إذا كان قديما فالسابقية والمسبوقية بحسب الذات وذلك لا يستلزم الحدوث، أو يقال الحادث بالارادة تعلقه بالموعود به فافهم ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ﴾ نصب على أنه مفعول لمضمر مقدم معطوف على قوله تعالى (قل أذلك) الخ أى قل لهم ذلك واذكر لهم بعد التقريع والتحسير يوم يحشرهم الله عز وجل، والمراد تذكيرهم بما فيه من الحوادث الهائلة على ما سمعت فى نظائره أو على أنه ظرف لمضمر مؤخر قد حذف للتنبيه على كمال هوله وفظاعة ما فيه والايذان بأن العبارة لا تحيط ببيانه أى ويوم يحشرهم يكون من الأحوال والأهوال ما لا يفى ببيانه المقال •

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر . وكثير من السبعة (نحشرهم) بنون العظمة بطريق الالتفات من الغيبة إلى التكلم . وقرأ الاعرج (يحشرهم) بكسر الشين ، قال صاحب اللوامح : في كل القرآن وهو القياس في الافعال المتعدية الثلاثية لأن يفعل بضم العين قد يكون من اللازم الذي هو فعل بضمها في الماضي ، وقال ابن عطية : وهي قليلة في الاستعمال قوية في القياس لأن يفعل بكسر العين في المتعدي أقيس من يفعل بضم العين ، وفيه كلام ذكره أبو حيان في البحر ﴿ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ عطف على مفعول (يحشرهم) وليست الواو المعية وجوز ذلك أبو البقاء ، والمراد بالموصول عند الضحاك . وعكرمة . والكلبي الاصنام بناء أن السياق فيها وينطقها الله تعالى الذي لا يعجزه شيء ، وقيل : تتكلم بلسان الحال وليس بذاك .

وأخرج جماعة عن مجاهد أن المراد به الملائكة . وعيسى . وعزير . وأضرابهم من العقلاء الذين عبدوا من دون الله سبحانه وتعالى وهو قول الجمهور على ما في البحر لأن السؤال والجواب يقتضيانه لاختصاصهما بالعقلاء عادة وإن كان الجماد ينطق يومئذ . وجاء فيها يشبه الاستفهام الآتي النص عليهم نحو قوله تعالى: (ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله سبحانه (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) والظاهر أن المراد ـ بناء على هذا القول العقلاء المعبودون الذين ليس منهم إضلال كالملائكة والانبياء عليهم السلام لاما يشملهم والشياطين مثلا فان الجواب يأبى ذلك بظاهره كما لا يخفى ، وأطلقت (ما) على العقلاء إما على أنها تطلق عليهم حقيقة أو مجازا أو باعتبار الوصف كأنه قيل : أو معبوديهم . وقال بعض الأجلة : المراد ما يعم العقلاء وغيرهم إما لأن كلمة ما موضوعة للكل كما ينبيء عنه أنك إذا رأيت شبحا من بعيد تقول: ماهو؟ أو لأنه أريد بها الوصف فلا تختص حينئذ بغير العقلاء كما إذا أريد بها الذات أو لتغليب الاصنام على غيرها تنبيها على بعدهم عن استحقاق العبادة وتنزيلهم في ذلك منزلة من لا علم له ولا قدرة أو اعتبارا لغاية عبدتها وكثرتهم ﴿ فَيَقُولُ ﴾ أي الله عز وجل للمعبودين من دونه اثر حشر الكل تقريعا للعبدة وتبكيتا لهم .

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر (فنقول) بنون العظمة أيضا ، ومن قرأ بن عداهم هناك بالنون وهنا بالياء كان على قراءته هنا التفاتا من التكلم إلى الغيبة ، وفي نون العظمة هناك اشارة إلى أن الحشر أمر عظيم .

﴿ ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَٰؤُلَاءِ ﴾ بأن دعوتموهم إلى عبادتكم وإضافة (عبادي) قيل للترحم أو لتعظيم جرمهم لعبادة غير خالقهم أو لتعظيم أمر إضلالهم بدعوتهم إلى عبادتهم مع كونهم عبادا لله عز وجل و(هؤلاء) بدل منه ، وجوز أن يكون نعتا له ﴿ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ١٧ ﴾ أي عن السبيل بأنفسهم لاخلالهم بالنظر الصحيح واعراضهم عن المرشد من كتاب أو رسول فحذف الجار وأوصل الفعل إلى المفعول كقوله تعالى (وهو يهدي السبيل) والأصل إلى السبيل أو للسبيل .

وذكر بعض الأجلة أنه لم يقل عن السبيل للمبالغة فان ضله بمعنى فقده وضل عنه بمعنى خرج عنه . والأول أبلغ لأنه يوهم أنه لا وجود له رأسا ، وتقديم الضميرين على الفعلين لما أن المراد بالسؤال التقريعي هو المتصدي للفعل لا نفسه ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية السؤال كأنه قيل : فماذا قالوا في الجواب ؟ فقيل قالوا : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ وكان الظاهر أن يعبر بالمضارع لمكان (يقول) أولا ، وكأن

العدول إلى الماضى للدلالة على تحقق التنزيه والتبرئة وأنه حالهم فى الدنيا ، وقيل : للتنبيه على أن إجابتهم بهذا القول هو محل الاهتمام فان بها التبكيت والالزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها ، وسبحان إما للتعجب مما قيل لهم إما لأنهم جمادات لاقدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظون وإنما هو كناية عن كونهم موسومين بتسبيحه تعالى وتوحيده فكيف يتأتى منهم إضلال عباده وإنما هو على ظاهره من التنزيه والمراد تنزيهه تعالى عن الأضداد ، وهو على سائر الأوجه جواب إجمالى إلا أن فى كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين ، وقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ يَنْبَغِى لَنَا ﴾ الخ كالتأكيد لذلك والتفصيل له .

وجعل الطيبى قولهم : (سبحانك) توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم : (ما كان) الخ أى ماصح وما استقام لنا ﴿ أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أى أولياء على أن (من) مزيدة لتأكيد النفى . ويحسن زيادتها بعد النفى والمنفى وإن كان (كان) لكن هذا معمول معمولها فينسحب النفى عليه . والمراد نفى أن يكونوا هم مضليهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا : ماصح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم لما بنا من الحالة المنافية له فانى يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذنا وليا ، ويجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغى لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فان الولى كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أى أتباعه . وقرأ أبو عيسى الأسود القارئ (ينبغى) بالبناء للمفعول . وقال ابن خالويه : زعم سيبويه أن ذلك لغة .

وقرأ أبو الدرداء . وزيد بن ثابت . وأبو رجاء . ونصر بن علقمة . وزيد بن على . وأخوه الباقر رضى الله تعالى عنهما . ومكحول . والحسن . وأبو جعفر . وحفص بن عبيد . والنخعى . والسلمى . وشيبة . وأبو بشر . والزعفرانى (يتخذ) مبنيا للمفعول . وخرج ذلك الزمخشرى على أنه من اتخذ المتعدى إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الفاعل والثانى «من أولياء» ومن تبعيضية لازائدة أى أن يتخذونا بعض الأولياء ، ولم يجوز زيادتها بناء على ماذهب اليه الزجاج من أنها لاتزاد فى المفعول الثانى ، وعلله فى الكشف بانه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك ، ومراده أنه إذا كان محمولا لايراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك فى الارادة فلا يرد زيد حيوان فان المحمول باق على عمومه مع خصوص الموضوع ، وقيل : مراده أن الاختلاف لايناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك . والزمخشرى لمابنى كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعيض جاء الاشكال فى تنكير « أولياء » فاجاب بانه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة .

وقال السجاوندى : المعنى ماينبغى لنا أن نحسب من بعض مايقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فان الولى قد يكون معبودا ومالكا وناصرا ومخدوما . والزجاج خفى عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لانك تقول : مااتخذت من أحد وليا ولايجوز مااتخذت أحدا من ولى لأن من إنما دخلت لأنها تنفى واحدا فى معنى جميع ويقال : ما من أحد قائما وما من رجل محبا لما يضره ولا يقال : ماقائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولو جاز هذا لجاز فى « فما منكم من أحد عنه حاجزين »

مامنكم أحد عنه من حاجزين . وأجاز الفراء هذه القراءة عن ضعف وزعم أن (من أولياء) هو الاسم وما في «يتخذ» هو الخبر كأنه يجعله على القلب انتهى *

ونقل صاحب المطلع عن صاحب النظم أنه قال : الذي يوجب سقوط هذه القراءة أن من لاتدخل إلا على مفعول لامفعول دونه نحو قوله تعالى «ما كان لله أن يتخذ من ولد» فاذا كان قبل المفعول مفعول سواه لم يحسن دخولها كما في الآية على هذه القراءة . ولا يخفى عليك أن في الاقدام على القول بانها خطأ أو ساقطة مع روايتها عمن سمعت من الأجلة خطرا عظيما ومنشأ ذلك الجهل ومفاسده لاتحصى . وذهب ابن جني إلى جواز زيادة من في المفعول الثاني فيقال : ما اتخذت زيدا من وكيل على معنى مااتخذته وكيلا أي وكيلا كان من أصناف الوكلاء . ومعنى الآية على هذا المنوال ماينبغي لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أي أولياء أي ما يقع عليه اسم الولاية . وجوز أن يكون «نتخذ» على هذه القراءة مما له مفعول واحد «ومن دونك» صلة و«من أولياء» حال و«من» زائدة وعزا هذا في البحر إلى ابن جني . وجوز بعضهم كون (نتخذ) في القراءة المشهورة من اتخذ المتعدي لمفعولين ، وجعل أبو البقاء على هذا «من أولياء» المفعول الأول بزيادة من ومن دونك « المفعول الثاني وعلى كونه من المتعدي لواحد يكون هذا حالا *

وقرأ الحجاج «أن نتخذ من دونك أولياء» فبلغ عاصما فقال : مقت المخدج أوما علم أن فيها من . وقوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ ﴾ الخ استدراك مسوق لبيان أنهم هم الضالون بعد بيان تنزههم عن إضلالهم على أبلغ وجه كما سمعت ، وقد نعى عليهم سوء صنيعهم حيث جعلوا أسباب الهداية أسبابا للضلالة أي ما أضللناهم ولكن متعتهم وآباءهم بأنواع النعم ليعرفوا حقها ويشكروها فاستغرقوا في الشهوات وانهمكوا فيها ﴿ حَتَّىٰ نَسُوا الذِّكْرَ ﴾ أي غفلوا عن ذكرك والايمان بك أو عن توحيدك أو عن التذكر لنعمك وآيات ألوهيتك ووحدتك *

وفي البحر الذكر ما ذكر به الناس على ألسنة الأنبياء عليهم السلام أو الكتب المنزلة أو القرآن ، ولا يخفى ما في الأخير إذا قيل بعموم الكفار والمخبر عنهم في الآية وشموله لهم كفار هذه الأمة وغيرهم ﴿ وَكَانُوا ﴾ أي في علمك الأزلي المتعلق بالأشياء على ماهي عليه في أنفسها أو بما سيصدر عنهم فيما لايزال باختيارهم وسوء استعدادهم من الأعمال السيئة ﴿ قَوْمًا بُورًا ١٨ ﴾ هالكين على أن (بورا) مصدر وصف به الفاعل مبالغة ولذلك يستوي فيه الواحد والجمع ، وأنشدوا :

فلا تكفروا ماقد صنعنا إليكم ... وكافوا به فالكفر بور لصانعه

وقول ابن الزبعرى : يا رسول المليك إن لساني ... راتق ما فتقت إذ أنا بور

أو جمع بائر كعوذ في عائذ (١) وتفسيره بهالكين رواه ابن جرير . وغيره عن مجاهد ، وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن نافع بن الازرق سأله عن ذلك فقال : هلكى بلغة عمان وهم من اليمن ، وقيل : بورا فاسدين في لغة الأزد ويقولون : أمر بائر أي فاسد وبارت البضاعة إذا فسدت . وقال الحسن : بورا لاخير فيهم من قولهم : أرض بور أي متعطلة لانبات فيها ، وقيل : بورا عميا عن الحق ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ماقبله على ماقال أبو السعود *

---

(١) وهي الحديثة النتاج من الظباء والابل والخيل اه منه *

وقال الخفاجي: هي حال بتقدير قد أو معطوفة على مقدر أي كفروا وكانوا أو على ماقبلها، وقد شنع الزمخشري بما ذكر من السؤال والجواب على أهل السنة فقال: فيه كسر بين لقول من يزعم أن الله تعالى يضل عباده على الحقيقة حيث يقول سبحانه للمعبودين من دونه: أأنتم أضللتم أم هم ضلوا بأنفسهم فيتبرؤن من اضلالهم ويستعيذون به أن يكونوا مضلين ويقولون: بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآبائهم تفضل جواد كريم فجعلوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاكهم فاذا برأت الملائكة والرسل عليهم السلام أنفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه فهم لربهم الغني العدل أشد تبرئة وتنزيها منه. ولقد نزهوه تعالى حين أضافوا اليه سبحانه التفضل بالنعمة والتمتيع بها وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوار إلى الكفرة فشرحوا الاضلال المجازي الذي أسنده الله تعالى إلى ذاته في قوله سبحانه (يضل من يشاء) ولو كان سبحانه هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أن يقولوا بل أنت أضللتهم انتهى. وأجاب صاحب الفرائد عن قوله: فيتبرؤن من اضلالهم الخ بأنهم إنما تبرؤا لأنهم يستحقون العذاب باضلالهم ولم يكن منهم فوجب عليهم أن يقولوا ذلك ليندفع عنهم ما يستحقون به من العذاب وذلك أنهم مسؤلون عما يفعلون والله عز وجل لا يسأل عما يفعل فيلحق بهم النقصان إن ثبت عليهم ولا يمكن لحوقه به تعالى لأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعن قوله: ولقد نزهوه حيث أضافوا الخ بأن قولهم ولكن متعتهم الخ لا ينافي نسبة الاضلال اليه سبحانه على الحقيقة وأيضا ما يؤدي إلى الضلال إذا كان منه تعالى وكان معلوما له عز وجل أنهم يضلون به كان فيه ما في الاضلال بالحقيقة فوجب على مذهبه أنه لا يجوز عليه سبحانه مع أنهم نسبوه اليه سبحانه، وعن قوله: ولو كان تعالى هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أنت أضللتهم بأن هذا غير مستقيم لأنه تعالى ما سألهم الا عن أحد الامرين وما ذكر لا يصلح جوابا له بل هو جواب لمن قال: من أضلهم انتهى، وذكر في الكشف جوابا عن الاخير أنه ليس السؤال عن تعيين من أضل لأنه تعالى عالم به وإنما هو سؤال تقريع على نحو «أأنت قلت للناس» فلو قالوا: أنت أضللتهم لم يطابق وإنما الجواب ما أجابوا به كما أجاب عيسى عليه السلام بقوله «سبحانك ما يكون لي» الخ وقد اقتدى بالامام في ذلك؛ وذكر أيضا قبل هذا الجواب أنه لو قيل: إن في «متعتهم وآباءهم» ما يدل على أنه تعالى الفاعل الحقيقي للاضلال وأنه لا ينسب اليه سبحانه أدبا لكان وجيها ولا ينبغي أن يكون ذلك بعد التسليم المقصود من الجواب بمتعتهم الخ بأن يكون المراد الجواب بأنت أضللتهم لكن عدل عنه إلى ما في النظم الجليل أدبا لأن الجواب بذلك مما لا يقتضيه السياق كما لا يخفى.

وقال ابن المنير: إن جواب المسؤلين بما ذكر يدل على معتقدهم الموافق لما عليه أهل الحق لأن أهل الحق يعتقدون أن الله تعالى وإن خلق الضلال إلا أن للعباد اختيارا فيه وعندهم أن كل فعل اختياري له نسبتان إن نظر إلى كونه مخلوقا فهو منسوب إلى الله تعالى وإن نظر إلى كونه مختارا للعبد فهو منسوب للعبد وهؤلاء المجيبون نسبوا النسيان أي الانهماك في الشهوات الذي ينشأ عنه النسيان إلى الكفرة لأنهم اختاروه لانفسهم فصدقت نسبته اليهم ونسبوا السبب الذي اقتضى نسيانهم وانهماكهم في الشهوات إلى الله تعالى وهو استدراجهم ببسط النعم عليهم وصبها صبا فلا تنافي بين معتقد أهل الحق ومضمون ما قالوا في الجواب بل هما متواطئان على أمر واحد انتهى.

ولا يخفى ما في بيان التوافق من النظر، وقد يقال: حيث كان المراد من الاستفهام تقريع المشركين وتعلم

المستفهمين بذلك مما لا ينبغي أن يذكر لاسيما إذا كانوا الملائكة والانبياء عليهم السلام جيء بالجواب متضمنا ذلك على أتم وجه مشتملا على تحقق الامر في منشأ ضلالهم كل ذلك للاعتناء بمراده تعالى من تقريعهم وتبكيتهم ولذا لم يكتفوا في الجواب بأنهم ضلوا بل افتتحوا بالتسبيح ثم نفوا عن أنفسهم الاضلال على وجه من المبالغة ليس وراءه وراء ثم أفادوا أنهم ضلوا بعد تحقق ما ينبغي أن يكون ذريعة لهم إلى الاهتداء من تمتيعهم بأنواع النعم وذلك من أقبح الضلال ونبهوا على زيادة قبحه فوق ما ذكر بالتعبير عنه بنسيان الذكر ثم ذكروا منشأ ضلالهم والاصل الاصيل فيه بقولهم (وكانوا قوما بورا) أما على معنى كانوا في نفس الامر قوما فاسدين وإن شئت قلت هالكين ونحوه مما تقدم فظهروا على حسب ما كانوا لأن ما في نفس الامر لا يتغير أو على معنى كانوا في العلم التابع للمعلوم في نفسه كذلك فظهروا على حسب ذلك لئلا يلزم الانقلاب المحال، وحاصله أن منشأ ضلالهم فساد استعدادهم في نفسه من غير مدخلية للغير في التأثير فيه وهذا شأن جميع ماهيات الاشياء في أنفسها فإن مدخلية الغير إنما هي في نحو وجودها الخارجي لا غير، وإلى هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانه الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة في أكثر كتبه فإن كان مقبولا فلا بأس في تخريج الآية الكريمة عليه فتدبر، وقوله تعالى: ﴿ فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ ﴾ حكاية لاحتجاجه تعالى على العبدة بطريق تلوين الخطاب وصرفه عن المعبودين عند تمام جوابهم وتوجيهه إلى العبدة مبالغة في تقريعهم وتبكيتهم على تقدير قول مرتب على الجواب أي فقال الله تعالى عند ذلك: فقد كذبكم المعبودون أيها الكفرة، وقال بعض الاجلة: الفاء فصيحة مثلها في قول عباس بن الاحنف:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

والتقدير هنا قلنا أو قال تعالى إن قلتم انهم آلهة فقد كذبوكم ﴿ بِمَا تَقُولُونَ ﴾ أي في قولكم على ان الباء بمعنى في وما مصدرية والجار والمجرور متعلق بالفعل والقول بمعنى المقول، ويجوز أن تكون ما موصولة والعائد محذوف أي في الذي تقولونه، وجوز أن تكون الباء صلة والمجرور بدل اشتمال من الضمير المنصوب في كذبوكم، والمراد بمقولهم أنهم آلهة أو هؤلاء أضلونا، وتعقب بأن تكذيبهم في هذا القول لا تعلق له بما بعده من عدم استطاعتهم للصرف والنصر أصلا وإنما الذي يستتبعه تكذيبهم في زعمهم انهم آلهتهم وناصروهم وفيه نظر كما سنشير اليه قريبا إن شاء الله تعالى، وقيل: الخطاب للمعبودين أي فقد كذبكم العابدون أيها المعبودون في قولكم سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء حيث زعموا أنكم آلهة، والمراد الحكم على أولئك المكذبين بالكفر على وجه فيه استزادة غيظ المعبودين عليهم وجعله مفرعا عليه ما سيأتي إن شاء الله تعالى، والفاء أيضا فصيحة، والجملة جزاء باعتبار الاخبار، وقيل: هو خطاب للمؤمنين في الدنيا أي فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفرة في الدنيا فيما تقولونه من التوحيد وجيء بالكلام ليفرع عليه ما بعد وكلا القولين كما ترى والثاني أبعدهما، وقرأ أبو حيوة (يقولون) بالياء آخر الحروف وهي رواية عن ابن كثير، وقيل: والخطاب في (كذبوكم) للعابدين وضمير الجمع فيه وفي (يقولون) للمعبودين أي فقد كذبكم أيها العبدة المعبودون بزعمكم بقولهم سبحانك الخ والباء للملابسة أو الاستعانة، وفيه أيضا القولان السابقان أي فقد كذبكم أيها المعبودون العبدة بقولهم إنكم آلهة أو فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفار في التوحيد بقولهم، إن هؤلاء المحكي عنهم آلهة

﴿ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ ﴾ أي فما تملكون أيها العبدة ﴿ صَرْفًا ﴾ أي دفعا للعذاب عن أنفسكم بوجه من الوجوه كما يعرب عنه التنكير أي لا بالذات ولا بالواسطة ، وقيل : حيلة من قولهم: إنه ليصرف في أموره أي يحتال فيها، وقيل : توبة ، وقيل : فدية والأول أظهر فان أصل الصرف رد الشيء من حالة إلى أخرى واطلاقه على الحيلة أو التوبة أو الفدية مجاز ، والمراد فما تملكون دفعا للعذاب قبل حلوله ﴿ وَلَا نَصْرًا ﴾ أي فردا من أفراد النصر أي العون لا من جهة أنفسكم ولا من جهة غيركم بعد حلوله ، وقيل : نصرا جمع ناصر كصحب جمع صاحب وليس بشيء، والفاء لترتيب عدم الاستطاعة على ماقبلها من التكذيب لكن لا على معنى أنه لولاه لوجدت الاستطاعة حقيقة بل في زعمهم حيث كانوا يزعمون انهم يدفعون عنهم العذاب وينصرونهم وفيه ضرب تهكم بهم، والمراد من التكذيب المرتب عليه ماذكر تكذيبهم بقولهم انهم آلهة، ويجوز أن يراد به تكذيبهم بقولهم: هؤلاء أضلونا وهو متضمن نفي كونهم آلهة وبذلك يتم أمر الترتيب ٠

وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه وأكثر السبعة (يستطيعون) بالياء التحتية أي فما يستطيع آلهتكم دفعا للعذاب عنكم ، وقيل حيلة لدفعه، وقيل فدية عنكم ولا نصرا لكم، وقيل في معنى الآية على تقدير كون الخطاب السابق للمؤمنين إنه سبحانه اراد أن هؤلاء الكفرة شديدو الشكيمة في التكذيب الموجب للتعذيب فما تستطيعون أنتم صرفهم عنه ولا نصرا لكم فيما يصيبهم مما يستوجبه من العذاب هذا على قراءة حفص (تستطيعون) بالتاء الفوقية ، وأما على قراءة الجماعة (يستطيعون) بالياء فالمعنى ما يستطيعون صرفا لأنفسهم عما هم عليه ولا نصرا لها فيما استوجبوه بتكذيبهم من العذاب أو فما يستطيعون صرفكم عن الحق الذي أنتم عليه ولا نصرا لأنفسهم من العذاب انتهى وهو كما ترى ﴿ وَمَنْ يَظْلِمْ ﴾ أي يكفر ﴿ مِنْكُمْ ﴾ أيها المكلفون ويعبد من دون الله تعالى إلها آخر كهؤلاء الكفرة ﴿ نُذِقْهُ ﴾ في الآخرة ﴿ عَذَابًا كَبِيرًا ١٩ ﴾ لا يقادر قدره وهو عذاب النار، وقرئ (يذقه) على أن الضمير لله عز وجل ، وقيل : لمصدر يظلم أي يذقه الظلم والاسناد مجازي ، وتفسير الظلم بالكفر هو المروي عن ابن عباس، والحسن ، وابن جريج ، وأيد بأن المقام يقتضيه فان الكلام في الكفر ووعيده من مفتتح السورة ، وجوز أن يراد به مايعم الشرك وسائر المعاصي والوعيد بالعذاب لا ينافي العفو بالنسبة إلى غير المشرك لما حقق في موضعه . واختار الطيبي التفسير الأول وجعل الخطاب للكفار أيضا لأن الكلام فيهم من أول وقد سبق (فقد كذبوكم) وهذه الآية لما يجري عليهم من الاهوال والنكال من لدن قوله تعالى (إذا رأتهم من مكان بعيد) ومعنى (ومن يظلم) حينئذ ومن يدم على الظلم ، وفي الكشف الوجه أن الخطاب عام والظلم الكفر (ومن يظلم) مظهر أقيم مقام المضمر تنبيها على توغلهم في الكفر وتجاوزهم حد الانصاف والعدل إلى محض الاعتساف والجدل فيما رموا به رسول الله ﷺ وكان الاصل فلا يستطيعون صرفا ولا نصرا ونذيقهم عذابا كبيرا أو نذيقكم على اختلاف القراءتين والحمل على من يدم على الظلم منكم ليختص الخطاب بالكفار صحيح أيضا ولكن تفوته النكتة التي ذكرناها انتهى. ولا يخفى أن كونه من إقامة المظهر مقام المضمر خلاف الظاهر فتأمل

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ قيل هو تسلية له ﷺ عن قولهم مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق بأن ذلك في سائر الرسل عليهم السلام

أسوة حسنة فانهم كانوا كذلك، وقال الزجاج: احتجاج عليهم في قولهم ذلك كأنه قيل كذلك كان من خلا من الرسل يأكل الطعام ويمشي في الاسواق فكيف يكون محمد ﷺ بدعا من الرسل عليهم السلام. ورده الطيبي بأنه لا يساعد عليه النظم الجليل لانه قد أجيب عن تعنتهم بقوله تعالى: (انظر كيف ضربوا لك الامثال) وتعقبه في الكشف بقوله: ولقائل أن يقول هذا جواب آخر كما أجيب هنالك من أوجه على ما نقل عن الامام وجعل قوله تعالى «بل كذبوا» جوابا ثالثا وعقبه بقوله تعالى «وأعتدنا لمن كذب بالساعة» لمكان المناسبة وتم الوعيد ثم اجابهم سبحانه جوابا آخر يتضمن التسلية أيضا وهذا يساعد عليه النظم الجليل، والجملة التي بعد الا قيل صفة ثانية لموصوف مقدر قبل «من المرسلين» والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا آكلين وماشين * وتعقب بأن فيه الفصل بين الموصوف والصفة بالا وقد رده أكثر النحاة كما في المغني، ومن هنا جعلها بعضهم صفة لموصوف مقدر بعد الا وذلك بدل مما حذف قبل وأقيمت صفته مقامه، والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين إلا رجالا أو رسلا انهم الخ، وفيه الفصل بين البدل والمبدل منه وهو جائز عندهم * وقدر الفراء بعد الا من وهي تحتمل أن تكون موصولة وأن تكون نكرة موصوفة، وجعل بعضهم الجملة في محل نصب بقول محذوف وجملة القول صفة أي الا رجالا أو رسلا قيل انهم الخ وهو كما ترى، وقال ابن الانباري: الجملة حالية والاستثناء من أعم الاحوال والتقدير إلا وانهم، قال أبو حيان: وهو المختار، وقدر الواو بناء على أن الاكتفاء في مثل هذه الجملة الحالية بالضمير غير فصيح، ورد باختيار عدم التقدير ويمنع دعوى عدم الفصاحة أو يحمل ذلك على غير المقترن بالا لانه في الحقيقة بدل، ووجه كسر إن وقوعها في الابتداء ووقوع اللام بعدها أيضا. وقرىء «أنهم» بالفتح على زيادة اللام بعدها وتقدير جار قبلها أي لانهم يأكلون الخ، والمراد ما جعلناهم رسلا إلى الناس الا لكونهم مثلهم، وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه، وابن مسعود. وعبد الرحمن بن عبد الله «يمشون» بتشديد الشين المفتوحة مع ضم الياء مبنيا للمفعول أي يمشيهم حوائجهم أو الناس والتضعيف للتكثير كما في قول الهذلي:
* يمشي بيننا حانوت خمر * وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي كما في البحر «يمشون» بضم الياء والشين مع التشديد مبنيا للفاعل وهو مبالغة يمشي المخفف فهي مطابقة للقراءة المشهورة ولا يحتاج إلى تقدير يمشيهم حوائجهم ونحوه. وأنشدوا قوله:

ومشى باغصان المباءة وابتغى ... قلائص منها صعبة وذلول

وقوله(١) ... فقد تركت خزينة كل وغد ... يمشي بين خاتام وطاق

وفي بعض نسخ الكشاف ما يدل على أنه لم يظفر بهذه القراءة، وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾ قيل تسلية له ﷺ أيضا الكلام عن قولهم «أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة» أي وجعلنا أغنياءكم أيها الناس ابتلاء لفقرائكم لننظر هل يصبرون ﴿وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ٢٠﴾ أي عالما بالصواب فيما يبتلي به وغيره فلا يضيقن صدرك ولا تستخفنك أقاويلهم، وقيل تصبير له عليه الصلاة والسلام على ما قالوه واستبدعوه من أكله الطعام ومشيه في الاسواق بعد الاحتجاج عليهم بسائر الرسل، والكلام من تلوين الخطاب بتعميمه لسائر الرسل عليهم السلام بطريق التغليب على ما اختاره بعضهم، والمراد بالبعض الاول كفار الامم وباختصاصهم بالرسل مصحح لان

---

(١) أنشده الازهري قال أبو عمرو والعرب تسمي معدن الذهب خزينة وأراد بالخاتام الخاتم وبالطاق الطيلسان اهمنه

يعدوا بعضا منهم وبالبعض الثاني رسلهم على معنى جعلنا كل بعض معين من الامم فتنة لبعض معين من الرسل كأنه قيل وجعلنا كل أمة مخصوصة من الامم الكافرة فتنة لرسولها المعين. وإنما لم يصرح بذلك تعويلا على شهادة الحال، وحاصله جرت سنتنا بموجب حكمتنا على ابتلاء المرسلين بأممهم وبمناصبتهم لهم العداوة واطلاق ألسنتهم فيهم بالاقاويل الخارجة عن حد الانصاف وسلوكهم في أذاهم كل مسلك لنعلم صبرهم أوهو خطاب للناس كافة على ماقيل وهو الظاهر، والبعض الأول أعم من الكفار والاغنياء والاصحاء وغيرهم ممن يصلح أن يكون فتنة والبعض الثاني أعم من الرسل والفقراء والمرضى وغيرهم ممن يصلح أن يفتن. والكلام عليه مفيد لتصبره ﷺ على ماقالوه وزيادة ، وقيل : المراد بالبعض الأول من لامال له من المرسلين وبالبعض الثاني أممهم ويدخل في ذلك نبينا ﷺ وأمته دخولا أوليا فكأنه قيل جعلناك فتنة لامتك لانك لو كنت صاحب كنوز وجنات لكان ميلهم اليك وطاعتهم لك للدنيا أوممزوجة بالدنيا وإنما بعثناك لامال لك ليكون طاعة من يطيعك منهم خالصة لوجه الله تعالى من غير طمع دنيوي وكذا حال سائر من لامال له من المرسلين مع أممهم والاظهر عموم الخطاب والبعضين وهو الذي تقتضيه الآثار واليه ذهب ابن عطية فقال: ذلك عام للمؤمن والكافر فالصحيح فتنة للمريض والغني فتنة للفقير والرسول المخصوص بكرامة النبوة فتنة لاشراف الناس الكفار في عصره وكذلك العلماء وحكام العدل ، وقد تلا ابن القاسم هذه الآية حين رأى اشهب انتهى . واختار ذلك أبو حيان. ولا يضر فيه خصوص سبب النزول. فقد روى عن الكلبي أنها نزلت في أبي جهل. والوليد بن المغيرة. والعاصي بن وائل . ومن في طبقتهم قالوا: إن أسلمنا وقد أسلم قبلنا عمار. وصهيب. وبلال. وفلان. وفلان ترفعوا علينا ادلالا بالسابقة . والاستفهام إما في حيز التعليل للجعل ومعادله محذوف كما حذف فيما لايحصى من الامثلة والتقدير لنعلم أتصبرون أم لا أي ليظهر مافي علمنا. وقرينة تقدير العلم تضمن الفتنة إياه . وإما أن لا يكون في حيز التعليل وليس هناك معادل محذوف بأن يكون للترغيب والتحريض والمراد اصبروا فاني ابتليت بعضكم ببعض. ويجوز أن لايقدر معادل على تقدير اعتبار التعليل أيضا بأن يكون الخطاب للرسل عليهم السلام على ماسمعت . وجعل ابن عطية الخطاب فيما سبق عاما وفي «أتصبرون» خاصا بالمؤمنين الذين جعل امهال الكفار فتنة لهم في ضمن العموم السابق وقدر معادلا فقال: كأنه جعل امهال الكفار فتنة للمؤمنين ثم وقفهم أتصبرون أم لا. وجعل قوله تعالى «وكان ربك بصيرا» وعدا للصابرين ووعيدا للعاصين. وجعله بعضهم وعدا للرسول ﷺ بالاجر الجزيل لصبره الجميل مع مزيد تشريف له عليه الصلاة والسلام بالالتفات إلى اسم الرب مضافا إلى ضميره ﷺ. وجوز أن يكون وعيدا لاولئك المعاندين له عليه الصلاة والسلام جيء به اتماما للتسلية أو التصبر وليس بذاك. واستدل بالآية على القضاء والقدر فانها أفادت أن أفعال العباد كمداوة الكفار وايذائهم بجعل الله تعالى وارادته والفتنة بمعنى الابتلاء وان لم تكن من أفعال العباد إلا أنها مقتضية ومستلزمة لما هو منها. وفيه من الخفاء مافيه. وقوله تعالى :

تم والحمد لله الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني ويليه إن شاء الله تعالى

الجزء التاسع عشر وأوله « وقال الذين لايرجون »

صحيفة

صحيفه

صفحة

صحيفة

صحيفة